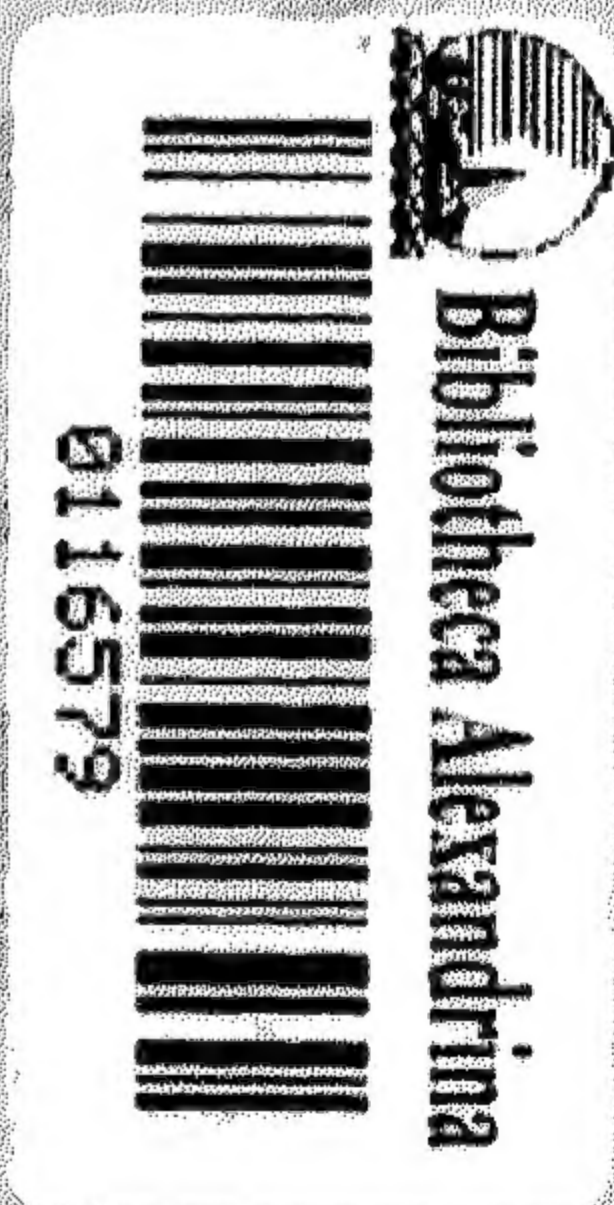


في الفكر المصري الحديث

محاولات في إعادة التفسير

د. عزت قمرني



الهيئة المصرية العامة للكتاب

في الفكر المصري الحديث

محاولات في إعادة التفسير

د. عزت قمرني



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية



الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية

١٩٩٥

تقديم

نقدم للقارئ الكريم في هذه الصفحات محاولات لاعادة تفسير بعض الجوانب في الفكر المصري الحديث ، وربما كان لنا أن نقول ان دراسته دراسة حققة لم تكد تبدأ الا لما • وسيرى القارئ اهتمامنا بالجوانب المنهجية ، ليس في الدراستين الأخيرتين وحسب ، وهما مخصصتان صراحة لمسائل المنهج ، بل وفي سائر الدراسات الى درجة أو أخرى •

والم ينشر من هذه المحاولات الا أربعة ، منها ثلاثة في مجلة « فصول » المصرية وواحدة في مجلة « عالم الفكر » الكويتية ، وهناك دراسة خامسة (عن قاسم أمين) كان قد نشر أصاها بالفرنسية ، ولكنها لا تظهر بالعربية الا في هذا الكتاب •

عزت قسرنى

القاهرة - صيف ١٩٩٤ م

الأمة والوطن والمواطن

عند رفاة الطهطاوى وخير الدين التونسي(*)

ليس موضوع هذه الدراسة نظرية الحكم عند هذين المفكرين ، بل قسما من الاطار العام لهذه النظرية عندهما . ويقوم اطار تصوراتهما النظرية فى عدد من المفاهيم التى كانت عندهما ، وعند عدد من غيرهما من معاصريهما ، كانت لا تزال فى مرحلة الاقتراح ، ولهذا فلا نجد لها عندهما تعريفات دقيقة ، وانما سيكون علينا أن نبحث عن معانيها التقريبية بوضعها فى سياقها بالاستعانة بدراسة مقارنة لها مع بعضها البعض . لذلك فان تلك « المفاهيم » تستحق على الأدق أن تسمى « اصطلاحات » ، لأن المؤلفين اللذين ندرسهما لم يحدداها ، الا فيما قل ، تحديدا كافيا ويصل بها الى مرتبة « المفهوم » . ويسرى هذا حتى على الاصطلاحات المأخوذة من التراث الاسلامى ، لأنها جميعا ستأخذ فى التحول فى عصر رفاة وخير الدين ، وعلى أيديهما وأيذى غيرهما .

خير الدين التونسي (١٨٢٥ - ١٨٨٩ م)

يمكن أن نقسم المصطلحات السياسية الداخلة فى اطار موضوعنا عند خير الدين التونسي ، فى « مقدمة » كتابه « أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك » (تونس ١٨٦٧ م) ، الى نوعين : الأول مصطلحات تخص اطار الحكم فى عموميته ، والثانى مصطلحات تخص طبيعة المادة البشرية للحكم ، أى المحكومين .

(*) هذه هى الصياغة العربية لدراسة بالفرنسية :

Ezzat Orany, "Nation, patrie et citoyen chez Rifa'a L-Tahtawi et Khayr-Al-Din Al-Tounsi", MIDEO, Le Caire, t. 16, 1983.

ونشر النص العربى فى « عالم الفكر » ، الكويت ، المجلد ١٩ ، العدد الرابع ،

١٩٨٩ م .

ونجد في النوع الأول المصطلحات التالية : الدين ، الاسلام ، الأمة ، الأمة الاسلامية ، المملكة ، الدولة ، الملك ، البلاد ، الوطن ، الجنس ، وقد نضيف اليها تعبير « الجماعة » ، واستعمال أداة الجمع للمتكلم : « نحن » ، وهو منتشر الى حد ما عند التونسي .

ومن الطبيعي أن يكون اطار الحكم دينيا عند خير الدين التونسي ، على الأقل من الوجهة الرسمية ، لأنه كان الوزير العثماني ، سواء في تونس قبل صدور كتابه أو في الآستانة من بعد صدور الكتاب ، حيث أصبح صدرا أعظم عام ١٨٧٩ ، وكان السلطان العثماني يتجه الى التأكيد على صفته الدينية كخليفة .

هناك ثلاثة مصطلحات دينية عند خير الدين ، هي : الدين ، الاسلام ، الأمة الاسلامية . والمصطلح الأخير هو بالطبع أهمها وأكثرها استعمالا عنده وأكثرها « اصطلاحية » . ومع ذلك فاننا نجد المصطلحين الآخرين يظهران ويعودان عنده ، فهو يرى مثلا أن التنظيمات السياسية (أي الدستور) والأخذ بالعدل واطلاق الحرية ، كل هذا سيقوم به السلطان العثماني بمعونة رجال دولته وعلمائها « المتعاضدين على انجاح مصالح الدين والوطن » (١) ، كما أن قوة الدين أحد أهداف الدولة (٢) . وهو يذكر حديثا نبويا يجعل من العدل وسيلة لعز الدين وصلاح السلطان معا (٣) . وهو يخصص أحيانا ، فيذكر الاسلام على التحديد باعتباره الاطار العام للسياسة والسلوك الاجتماعي ، فيتحدث مثلا عن « حماية بيضة الاسلام » (٤) ، ويسمى عنصرى الحكم ، أي الحاكم والمحكوم ، على التوالي : « أمراء الاسلام » (٥) و « أهل الاسلام » (٦) ، كما أنه ينسب فكرة « الملك » ، أي السلطة السياسية ، الى الاسلام مباشرة ، فيقول : « ملك الاسلام مؤسس على الشرع الذي من أصوله ... وجوب المشورة وتغيير المنكر » (٧) . لكن المصطلح الأهم بين هذه الثلاثة هو من غير شك « الأمة الاسلامية » .

ولا غرو أن يظهر هذا التعبير منذ الصفحة الأولى في فاتحة الكتاب (٨) ، فان هدف المؤلف ، كما يقول في أول المقدمة ، هو الحديث عن « الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ، ونفى أسباب البطالة . وأساس جميع ذلك حسن الامارة » (٩) . وخير الدين التونسي يضع أمام هذه الأمة الاسلامية ، التي لا يعرفها بعد هذه الصفحات ، كيانا يعين

على تحديدها ، هو « الأمة الافرنجية » (١٠) . وقد يدلنا استخدام هذا التعبير الأخير ، وهو بحد ذاته عائم الى درجة السذاجة ، على أن مصطلح « الأمة » كان يستخدم عند خير الدين في مثل هذه الاستعمالات استخداما عاما جدا ، وفيه يدل على قوم يجمعهم شيء ما ، قد يكون الدين الواحد ، وقد يكون محض أنهم « الآخر » بازاء قوم آخرين . ويعود هذا الاستخدام الى معنى تقليدي . فيرى بعض القدماء أن « الأمة : كل جماعة يجمعهم أمر ما : دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد ، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخييرا أم اختيارا » (١١) .

ولكن التونسي يبدو مستخدما اصطلاح « الأمة » في معان أقوى وأكثر تحديدا . فهو يستخدمها أحيانا لتكون دالة على وحدة جنسية ، حين يقول مثلا : « أمة الفرس » (١٢) ، أو « النبي الذي جمع قبائل العرب أمة واحدة » (١٣) ، وإن كان في هذا القول الأخير يترجم عن الفرنسية (ولا يأتي ذكر العرب عنده في العادة الا في ترجمات مباشرة عن مؤلفين فرنسيين يذكرهم) . وهو يستخدمها أحيانا أخرى لتدل على مجموعة سياسية واضحة المعالم ، حين يتحدث عن « الأمة الفرنساوية » (١٤) ، أو عن « الأمة الرومانية » (١٥) ، وإن كان هذا التعبير الأخير يصعب أن يكون قد أخذه عن المصادر الفرنسية حيث المستخدم عادة هو « الشعب الروماني » . وهو أحيانا أخرى يقصد بها مجموع السكان في اطار نظام ما للحكم ، وفي هذه الحالة قد تكون الأمة مرادفة « للرعية » (١٦) كما قد تكون مرادفة « للمملكة » (١٧) ، حيث نراه يستخدم الاصطلاح الثاني في مكان الأول . وأخيرا فإنا نجد التونسي وقد خلع على « الأمة » ، معنى الجماعة (١٨) التي تسير على أسس الاسلام والتي « ظهرت للعيان (على أثر ظهور النبي وجمعه لقبائل العرب أمة واحدة كما يقول) أمة كبيرة مدت جناح ملكها من نهر طاج في أسبانيا الى نهر البانج في الهند » (١٩) (وهنا نلاحظ أنه يعتبر أن الأمة الاسلامية أوسع امتدادا وأعم من قبائل العرب . بعد تكوينهم أمة واحدة ، وعلى أية حال فإنه هنا يترجم عن الفرنسية) ، نقول نجده وقد خلع على « الأمة » بهذا المعنى بعض صفات « الذات » : فهي وحدة واحدة حيث ان لها ماضيا وحاضرا ومستقبلا (٢٠) ، وهي « نحن » (٢١) في مقابل « هم » أي الأمة الافرنجية (٢٢) ، وهي ككل ذات تستطيع أو لا تستطيع (٢٣) ، وهي تريد استرجاع مجدها (٢٤) ، ولا حرج أن تحتاج الى غيرها (٢٥) ، وهي ذات العمران والثروة والقوة في السابق (٢٦) ، والتي تحترم الأصول الشرعية (٢٧) ، بل هي كأنها إنسان لها حقوق تخص الحفاظ على النفس والعرض والمال (٢٨) ، كما أنها ذات مصالح ونفع ، وتريد دوام الاستقلال عن الغير (٢٩) . في هذه الذات ، التي يهتمها

شيئان : مصالحتها وتدير سياستها (٣٠) ، « يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام : المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا ، وكما قال صلى الله عليه وسلم : المؤمنون كالجسد الواحد » (٣١) .

وننتقل الآن الى النصف الثاني من النوع الأول للمصطلحات ، وهو الذى يضم : المملكة ، الدولة ، الملك ، البلاد ، الوطن . وقد ضمنا هذه الكلمات معا اما لأنها ذات طابع سياسى بالمعنى الدقيق (المملكة ، الدولة ، الملك) ، واما لأنها ذات كيان مادى يمكن تعيينه (البلاد ، الوطن) . ويبدو أن « المملكة » تدل على مجموع الكيان السياسى الذى يضم الحاكم والمحكوم معا (٣٢) ، وان كان التأكيد على العنصر المحكوم أو « المملوك » ، سواء أكان الأهالى (أو الرعايا أو السكان) أم الأرض ذاتها (٣٣) . ويستخدم خير الدين اصطلاح « المملكة » معظم الوقت للدلالة على أجزاء محددة هي « ممالك » الدولة (٣٤) ، ومع ذلك فانه أحيانا ما يستخدمه للدلالة على الدولة ذاتها (٣٥) وعلى الأمة أيضا (٣٦) .

أما « الدولة » فانها تدل عند خير الدين على ما نسميه باسم « الهيئة الحاكمة » كما يظهر من النص الجامع التالى : « تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية ... واغتنم ولاية الممالك البعيدة الفرصة فى الامتناع عن الانقياد لأوامر الدولة ... والتجأ كثير من أهل الذمة الى الاحتماء بالأجانب ، لأن الانسان اذا انقطع أمله من حماية شريعة الوطن لنفسه وعرضه وماله يسهل عليه الاحتماء بمن يراه قادرا على حمايته ... خصوصا من لم يكن بينه وبين الدولة اتحاد فى الجنس والديانة » (٣٧) . وتشير النصوص الى أنه يستخدم تعبير « الملك » للدلالة على السلطة السياسية من الناحية المجردة (٣٨) ، حيث يقول صراحة : « الملك نظام يعضده الجند » (٣٩) . وقد لا يكون لفظ « البلاد » اصطلاحا على الدقة ، ولكن ظهوره يتكرر عند خير الدين (٤٠) .

ونتوقف قليلا عند تعبير « الوطن » على قلم خير الدين التونسي . وهنا أيضا لا نجد تحديدا صريحا من جانب المؤلف لمغزى ذلك التعبير . وعلينا أن نحاول التوصل الى معنى أو معانى الاصطلاح بطريق غير مباشر . ويبدو أن « الوطن » فى « المقدمة » يدل على هذا الكيان الموضوعى المتعين الذى هو « مجال الاجتماع المشترك » (٤١) ، ثم هو كذلك هذا الكائن الجمعى الذى يجمع الكيانات الفردية « لأبناء الوطن » (٤٢) ، وهو على كل حال ، وعلى الأقل ، مكان للسكن . وهناك شئ مؤكد

بشأن تعبير « الوطن » : أنه مختلف عن الدين ، من حيث أن الدين ذو طبيعة معنوية ، بينما « الوطن » ذو طبيعة مادية (٤٣) . ومن جهة أخرى ، فإن « الوطن » يختلف عن الدولة ، من حيث أنه الكيان الذى تقوم بعملها فى إطاره ، ومن هذا المنظور فإن لفظ « الوطن » يمكن أن يعنى عند خير الدين التونسي مجموع السكان (٤٤) ، بل هو يحتل أحيانا عنده مكان لفظ « المملكة » (٤٥) . ومن الصعب أن نضع أيدينا على ما يميز ما بين « الأمة » و « الوطن » فى « المقدمة » ، إلا أنه يبدو أن « الوطن » كيان ذو طبيعة مادية ، ويشكل السكان فيه عنصرا جوهريا ، بينما « الأمة » كيان معنوى .

إن الجديد حقا فى « المقدمة » هو تلك اللهجة التى لا تخلو من مسحة عاطفية ، والتى يحيط بها خير الدين التونسي استعماله لكلمة « الوطن » ، مرتين أو ثلاثا . أنه يتحدث ، ومنذ بداية « المقدمة » ، عن « المحبة لخير الوطن » (٤٦) ، ويشير إلى طاعة الملك ومحبة الوطن (٤٧) ، ثم تعلو النبرة عاطفيا حين يشير خير الدين التونسي إلى خطر المدنية الغربية على العالم الإسلامى ، حيث يشبه هذا الخطر بسيل جامع يهدد بتعطيم كل ما يحيط به ، ثم يضيف بأن هذه صورة محزنة « لمحبة الوطن » (٤٨) . أخيرا ، فإن كلمة « الوطن » تظهر مرتين فى الصفحة الأخيرة من « المقدمة » ، حيث يظهر واضحا أن تعبير « النصوح المحب لخير الوطن » يشير إلى خير الدين نفسه ، وهو الذى كان يؤمل أن يكون بكتابته « للمقدمة » قد أدى واجبه بإعطاء النصح والمشورة « لدولته ووطنه » (٤٩) (ولنلاحظ أن « الوطن » فى هذا التعبير ينبغى أن يمتد ليشمل مجموع الأقاليم العثمانية ، بل وما وراءها فى كل مكان يعيش فيه مسلمون) (٥٠) .

أما النوع الثانى من مصطلحات خير الدين التونسي فهو يخص العنصر البشرى ، أو ما يمكن تسميته فى إطار تصوراته السياسية بالبنية التحتية للنظام السياسى ، وهى مصطلحات : الرعية ، الرعايا ، رعايا الدولة ، الأهالى ، أهل المملكة ، السكان ، العامة ، العباد ، والعبد وعبيد الله ، والمؤمنون .

ويمكن توزيع هذه المصطلحات على ثلاثة أقسام : قسم ذى طابع دينى واضح ، وقسم مأخوذ عن التراث ولكنه يبدأ فى اكتساب مضمون مدنى محايد بعض الشيء ، وقسم مأخوذ فيما يبدو عن المصطلح الفرنسى فى القرن التاسع عشر الميلادى . أما القسم الأول فإنه يضم كلمات : العباد والعبد وعبيد الله ، والمؤمن والمؤمنين . والكلمتان الأخيرتان تأتيان

معا وفي موضع وحيد في كل « مقدمة » كتاب خير الدين (٥١) ، وهو لا يوردهما الا بمناسبة الاستشهاد بحديث نبوي . وعلى ذلك فان اصطلاح « المؤمنين » يختفى تماما من المصطلح السياسي عنده . أما « عبيد الله » فلا يذكر هو الآخر الا مرة واحدة (٥٢) ، وفي اطار من السخرية بمن يريدون استعباد من لا سيد لهم الا الله . أما كلمات « العباد » و « العبيد » و « العبد » ، فان الثالثة منها لا تذكر الا مرة واحدة (٥٣) ، ونادرا ما تستخدم الأولى (٥٤) . ويأتي عدم استخدام « العباد » كثيرا من أن المقابل لها ، وهو « الرعية » « والرعايا » اللذان يأتيان من المصطلح التقليدي ، يغطيان معناها ، ويزيدان في طابعهما المحايد الى حد ما . وهاتان الكلمتان هما بالفعل أكثر الاصطلاحات المذكورة استعمالا على قلم خير الدين التونسي ، وربما كان « للرعية » أسبقية على « الرعايا » ، لأنه اذا كانت صفحات المقدمة تجعلهما متساويتين في المعنى في كثير من المواضع (٥٥) ، الا أن « الرعية » تمتاز بأنها تساوي « العبيد » (٥٦) ، وتساوي « الأمة » (٥٧) ، وتساوي « الأهالي » (٥٨) ، وتساوي « العامة » (٥٩) .

وفيما يخص المصطلحات التي يبدو أن خير الدين أخذها عن المصطلح الفرنسي ، أو عن مصطلح «تخليص الأبريز» لرفاعة الطهطاوي والذي يعرفه التونسي (٦٠) ، فربما كان أكثرها استحقاقا للاهتمام هو « العامة » ، الذي يدل على معنى « الجمهور » ، بل قد يؤدي معنى « الشعب » حين يأخذه المؤلف من مصادر فرنسية (٦١) . ولكن كلمة « العامة » قد تؤخذ بمعناها العادي (٦٢) ، وهو محقر الى درجة ما ، لي وهو بئى صراحة ، فهو يقول مثلا عن التنظيمات السياسية الجديدة في الدولة العثمانية ان « العامة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات انكارا كليا حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب » ، والسبب هو أن بعض الولاة « دسوا للعامة من قول الزور والغش ما ينفروهم منها » (٦٣) . كما أنه يعود في نص آخر ليستخدم تعبير « العامة » و « جفاة الأهالي » في سطرين متتاليين (٦٤) .

ويظهر من كل ما سبق أن خير الدين التونسي يجدد في المصطلح السياسي ، اما باستخدام اصطلاحات جديدة واما باعادة تقويم مصطلحات قديمة ، وذلك في نفس الوقت الذي نشهد فيه عنده استمرارا للتراث الاصطلاحي الرئيسي في نظرية الامامة الاسلامية .

والسؤال الآن هو : هل يوجد في مصطلح خير الدين التونسي ، وفي نظام فكره ، ان أمكن استخدام هذا التعبير ، مكان لما يقابل مصطلحنا الحالي « المواطن » ؟

يظهر من استعراضنا لأهم مصطلحات خير الدين التونسي أن أقربها ظاهريا إلى كلمة « مواطن » هو تعبير « محب الوطن » ، ولكننا رأينا مدى خصوصية هذا التعبير إلى حد لا يجعل منه اصطلاحا بالمعنى المعتاد ، كما أشرنا إلى أنه يدل في الواقع على خير الدين التونسي نفسه . فالنتيجة الأولى إذن هي أنه لا يوجد في مصطلح التونسي مقابل لاصطلاح « المواطن » ، ولكن النتيجة الثانية أهم بكثير ، ويمكن وضعها على النحو التالي : لم يكن من الممكن أن يظهر عند خير الدين التونسي مقابيل لمصطلح « المواطن » . ذلك أن هذا المفهوم هو مفهوم فردي في المحل الأول ، ومكانه نظرية سياسية تأخذ بتقديم الفرد ، وبأن الشعب هو مصدر السلطات ، وأن هدف التنظيم السياسي هو خدمة أعضاء المجتمع ، بحيث أن « الدولة » مفهوم تابع لمفهوم المجتمع الذي يتكون في النهاية من أفراد ، هم المواطنون ، وبهذا نكاد نقرب بالفعل من القول بأن الدولة هي التي في خدمة الوطن ، وأنه أساس ، وهي فرع . ولكن كل هذا لم يكن موقف التونسي ، ولم يكن يمكن أن يكون موقفه ، كما لم يكن يمكن أن يكون موقف النظرية السياسية التي تدور كلها حول الإمامة ، وبالتالي حول الحاكم ، وتدور حول الدولة وليس حول المحكومين ، الذين هم مجرد رعية ورعايا ، والذين كانت ترى فيهم أما مؤمنين وأما أهل ذمة ، فالرعايا في المحل الأول ينتمون إلى دين ما ويعاملون على أساس انتسابهم الديني ، فالأصل هو الانتماء الديني ، وليس الانتماء السياسي أو الوطني كما سيظهر شيئا فشيئا مع رفاة الطهطاوي .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن التونسي لا يفكر ، في « مقدمته » ، إلا للدولة العثمانية ، وبالتالي فانه لا يفكر لما نسميه « الشعب » ، وحتى حين يذكر الرعايا والأهالي والسكان ، فانه يذكرهم من أجل التنبيه على بعض حقوقهم ، نعم ، ولكن على الأخص من أجل التنبيه على واجباتهم في العمل وتعضيد الدولة بشتى السبل ، فالدولة هي الأساس وهي بؤرة الاهتمام . لقد كان من الطبيعي أن يكون خير الدين التونسي جمعي النظرة وليس فرديها ، « وجمعيته » هي من وجهة نظر الدولة وليس من وجهة نظر المجتمع ذاته . فهو يتكلم عن الأمة وعن العباد ، ولكن لا مكان عنده للأفراد من حيث هم كائنات مستقلة الإرادة من مجموعهم تتكون اتجاهات الأمة ، إنما الأمة عنده هي ذلك الكائن الجمعي القاهر والسابق في وجوده وجوهره على الأفراد والمستقل عنهم ، بل هو منتجعهم وموجههم . وقد سبق أن ألمحنا إلى أن مفهوم « الدولة » يسيطر عنده على مفهوم الأمة ، وكان الأمة الحققة هي ما تعبر به سلطة الملك عن ذاتها . وهكذا فلا مكان عند التونسي للنظرة الفردية ولا مكان لمفهوم الفرد ولا لمفهوم المواطن .

صحيح أنه يهتم أحيانا بالرعايا « فى مفردهم وجمهورهم » (٦٥) ، وبالإنسان بعامة ، أى ما يقرب من « الشخص » (٦٦) ، ولكن ذلك الإنسان ليس بالمواطن على أية حال . ان ذلك الإنسان الذى يتحدث عنه خير الدين انما هو بالكلية « رعية » ، ولن نقول عبدا وعبدا (٦٧) ، وليس مواطنا ، أى أن التونسي ينظر اليه من وجهة نظر الحاكم ، وليس فى ذاته ، ولا حتى من وجهة علاقته مع زملائه الآخرين (وهو ما يميز بالضرورة مفهوم المواطنة ، فالمواطن مواطن بالقياس الى آخرين ، أما الرعية فانها كذلك بالقياس الى الحاكم) . ان من أساسيات النظرة الدينية أن تكون جمعية لا فردية ، ولهذا فان خير الدين يتمنى أن « يكون الجميع كالشخص الواحد » (٦٨) ، أى أن تمحق الفروق الفردية الى أقصى حد ، بحيث لا يبقى الا الكائن الجمعى . ان فكرة المواطنة تتضمن فكرة المبادرة الفردية وتتضمن النظرة ابتداء من أسفل التكوين السياسى الى أعلاه . ولكن ما أبعد المبادرة الفردية عن جوهر النظرية السياسية التقليدية ، فحتى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سيكون فى النهاية ، ليس فى يد أول مار فى الطرقات ، بل فى يد أهل الحل والعقد ، وهم قلة تابعة للحاكم فى واقع الأمر ، الا من ندر ، وستكون وظيفتهم فرض كفاية من حيث المبدأ ، لا فرض عين ، حيث يقول التونسي ، وهو بصدد الحديث عن النظم الأوربية : « الأهالى ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأورباوين بمجلس نواب العامة ، وعندنا بأهل الحل والعقد ، وان لم يكونوا منتخبين من الأهالى . ذلك أن تغيير المنكر فى شريعتنا من فروض الكفاية ، وفرض الكفاية اذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين ، واذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص » (٦٩) .

ومن جهة أخرى ، فان النظرية التقليدية ، على ما ألمحنا اليه للتو ، لا تبدأ من أسفل السلم السياسى ، أى من القاعدة السياسية التى هى البشر أعضاء المجموعة ، بل من أعلاه ، أى من الأمة ومن الدولة ومن الامام أو الوالى الحاكم ، بل هى تبدأ فى الواقع من أعلى من ذلك : من الألوهية ذاتها التى وضعت الشريعة المقدسة ، بحيث أن القول « بالأمة » فى إطار النظرية التقليدية يفقد كثيرا من مضمونه ، لأن تلك « الأمة » ليست مصدر السلطات ، بل هى الجسد الذى تنفذ عليه وفيه أفعال السبلة .

دفاعه رافع الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٢ م)

١ - ما هى المشكلة ؟

يمكن أن نقول ان المشكلة الكبرى التى أراد دفاعه الطهطاوى معالجتها هى مشكلة التنظيم الاجتماعى الجديد الذى يريد اقتراحه على « أهل وطنه » بما يناسب احتياجات العصر ، التى لا تتمثل فى ضرورة محاكاة أوروبا وحسب ، بل وكذلك فى ضرورة الوقوف فى وجهها ، ويناسب تصورات الطهطاوى الشخصية ، التى توصل اليها بما شاهد وقرأ عن فرنسا ، وبتأمله فى كل ذلك وفى تاريخ مصر وبلاد الاسلام وفى حال الانسان بصفة عامة ومكانه فى الكون (٧٠) .

والفكر السياسى جزء من الفكر الاجتماعى ، ولهذا كان تناول الطهطاوى لأفكار مثل الأمة والوطن ذا طبيعة سياسية واجتماعية ، خاصة وأن المنتشر فى التقليد النظرى الاسلامى ، والذى قبله الطهطاوى واعيا ومجددا فى مضمونه ، هو أن الغاية من السياسة (وان كانوا قد يقولون « الولاية » أو « الحكم » أو « التدبير ») هى رعاية أعضاء المجتمع (وكانوا يقولون « الرعية » و « الرعايا » ، وسيقول هو « الأهالى » و « الهيئة الاجتماعية » و « الجمعية ») . ولا ينحصر التجديد الهام الذى أتى به الطهطاوى فى مضمون لم تألفه الأفكار ، وان غلف بعبارة قد تبدو أحيانا تقليدية ، ولا فى أسلوب فى التصور والتعبير وترتيب فى العرض تبدو من ورائه فطنة تجسد من خلال دفاعه ثقافة النظرة عند شعب عايش التاريخ كله وبقي فوقه ، بل يظهر أيضا فى أن دفاعه الطهطاوى حدد لنفسه ، وربما منذ « تخلص الأبريز » ذاته ، الجمهور الذى يتحدث اليه ، والأمة التى يفكر لها ، والوطن الذى يرغب نفعه : انه أهل مصر والأمة التى تقيم فى هذا الوطن . وعلى هذا فلا مجال عنده للحديث الى « المؤمنين » عامة ولا الى أهل ديار الاسلام وممالكه ، الا فى النادر وقياما بواجبات هى أقرب الى مراعاة الخواطر منها الى أى شىء آخر .

وقبل أن ندخل فى تفصيل الاصطلاح السياسى العام عند الطهطاوى ، ومفهومي الأمة والوطن على الأخص ، نشير الى أن فكر دفاعه ما هو الا لحظة على طريق تكون المصطلح العربى الحديث والفكر المستعرب الحديث . واللحظة الطهطاوية ذاتها لحظة متحركة ، « فالتخلص » يقف وحده . وعلى حدة أحيانا كثيرة . وفى « المباحج » ذاتها لحظات يحس القارئ أن بعضها يشكك . تجريب أو بشكل قفزة بالقياس الى البعض الآخر ،

كما أن دراسة المصطلح الطهطاوى لن تكتمل الا بالتنبيه الى فحص عدة أشياء معا ، الى جوار كتبه الرئيسية (« تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ، ١٨٣٤ ، « مناهج الالباب المصرية فى مباحج الآداب المصرية » ، ١٨٦٩ ، « المرشد الأمين للبنات والبنين » ، ١٨٧١) وهى :

١ - ترجماته من الفرنسية وترجمات تلامذته .

٢ - الأصول الفرنسية التى يحتمل أن يكون الطهطاوى قد استقى منها مواضيع مؤلفاته .

٣ - كتاباته الأخرى فى التاريخ والمسائل الدينية وغيرها . ونشير كذلك الى أن دراسة الاصطلاح عند الطهطاوى ينبغى أن تتم بعد التنبيه الى أهدافه العامة كمفكر ، والى نوع ثقافته السياسية بعامة ، والى طبيعة حركتى أهل مصر من جهة والولاة العلويين (وخاصة محمد على واسماعيل) من جهة أخرى ، والى اجتماع أغراض الطرفين فى وضوح حول انتزاع مصر شيئا فشيئا من قبضة السيطرة العثمانية ، حتى لو كانت اسمية .

٢ - المصطلح السياسى عند الطهطاوى :

يمكن أن نقسم التعبيرات ذات الطابع الاصطلاحى عند رفاعة الطهطاوى وفى كتبه الثلاثة المشار اليها الى مجموعات ثلاث . المجموعة الاولى تخص أعم الأطر للاجتماع الانسانى ، وفيها نجد : الخلق ، الجمعية التأسيسية ، التانس العام ، وقد تضم اليها كلمات : الانسان والشخص والجنسية .

المجموعة الثانية تخص الاطار الفوقى للتنظيم السياسى ، وفيها نجد : الدين ، الاسلام ، يد الاسلام ، أمم الاسلام ، ممالك الاسلام ، ديار الاسلام ، البلاد الاسلامية ، الدولة المصرية ، الحكومة المصرية ، مصر ، القطر المصرى ، بلاد مصر ، الديار المصرية ، الأقطار المصرية ، بر مصر ، الدولة ، المملكة ، السلطة ، الملك ، النظام المدنى ، الأمة .

المجموعة الثالثة تخص الاطار التحتى للتنظيم السياسى : الرعاية ، أبناء الرعاية ، عموم الرعاية ، الرعايا ، الملة ، الجمعية ، جمعية المملكة ، أعضاء الجمعية ، أفراد الجمعية ، الهيئة الاجتماعية ، الأهالى ، أهالى المملكة ، أبناء الأهالى ، الأهلية ، الوطنية ، أبناء الوطن ، أهل الوطن ، أهل الاستيطان ، أهل مصر ، رأى العمومى ، السواد الأعظم ، العامة ، الناس ، الوطن ، البلد ، الشخص من الأهالى ، الوطنى ، البلدى ، المستوطن ، المستوطنين ، الأمة ، الأمة الواحدة ، الأمة المصرية .

وأهم ما نلاحظه على الفور ، وبالمقارنة مع خير الدين التونسي ، هو وفرة الاصطلاح الطهطاوى من جهة ، وبعده الى حد كبير نسبيا عن المنهل الدينى التقليدى للمصطلح ، من جهة أخرى ، فمعظم الكلمات التى ذكرناها هي كلمات « عصرية » . وسنفحص أهم اصطلاحات الطهطاوى ، وعلى الأخص « الأمة » و « الوطن » ، فى حينها بالتفصيل ، وسنشير خلال سيرنا الى بعض من المصطلحات الأخرى مما يناسب المقام .

٣ - من تصور دينى عام الى تصور مدنى حول طبيعة الاجتماع وأهدافه :

قبل أن نأخذ فى النظر الى موقف الطهطاوى من الأمة والوطن ، يحسن أن نشير الى الاتجاه العام له ، فهو مرحلة انتقال واعية من التصور الدينى الى التصور المدنى أو العلمانى لطبيعة الاجتماع وأهدافه . والطهطاوى منظم الفكر ، يحاول قدر جهده ادخال الجزء فى الكل ، ولذلك فانه يعاود الكلام عن « الخلق » ككل وعن البشر فى مجموعهم (٧٠ مكرر) . ومهما يكن من رجوعه الى صياغات وأطر دينية ، فان المغزى العلمانى واضح ومؤكد ومنذ « التخليص » ذاته . ولم يكن من الممكن للطهطاوى أن يتعد عن النموذج الدينى التقليدى مرة واحدة ولا صراحة ، وانما هو يفعل ذلك ضمنا وعمليا ، مع الاعتراف بأساسيات دينية من وقت لآخر (مثل التأكيد على أن الانسان مخلوق للاله وأن الاله هو الذى يأمره وينهاه (٧١) ، أو بأساسيات فى الثقافة التقليدية ، مثل تقسيم الانسان الى جسم وعقل وتفضيل الثانى على الأول (٧٢)) ، بل هو كثيرا ما يستعين الطهطاوى الى طبيعة الاجتماع وأهدافه :

ونشير الآن بايجاز كبير الى أهم مظاهر التجديد العلمانى فى نظرة الطهطاوى الى طبيعة الاجتماع وأهدافه :

- ١ - يؤكد الطهطاوى ، فى داخل الصياغة الدينية لتصور مكان الانسان فى الكون ، على أن الاجتماع الانسانى ظاهرة « طبيعية » (٧٣) .
- ٢ - يصبح هدف الاجتماع الانسانى عند رفاعة هو السعادة التى يرد ذكرها مرارا عنده ، مثلا : « الجمعية التأسيسية مائلة الى الحصول على السعادة » (٧٤) .
- ٣ - ويتصل بالتأكيد على السعادة التأكيد على أهمية الثروة ، ولا تفهم أهمية هذا التجديد الا بالنظر الى اتجاهات الدعاوى التصوفية الى نبذ الاهتمام بالدنيا والتى سادت خلال العصر العثمانى كله ، وبالصليحة الطبقات السائدة والمسيطر

- ٤ - ويتصل بهذا وذاك هجوم الطهطاوى على الكمل ودعوته العمل .
- ٥ - وهو يؤكد أيضا على فكرة المصلحة وعلى وجوب اتخاذها مرشدا الى جوار أوامر الدين .
- ٦ - وربما كان الطهطاوى أول من وعى فكرة « التقدم » فى عالم الكتابة بالعربية ، ويتصل بهذا تأكيده على فكرة « النهضة » أيضا (٧٥) .
- ٧ - وهو لهذا يأخذ جانب فكرة « الحركة » ضد فكرة السكون بصفة عامة .
- ٨ - ويؤكد فى ميدان العلاقات الاجتماعية على ما يسمى اليوم بالجانب الديناميكى فى الحركة الاجتماعية .
- ٩ - ومن أهم مظاهر ذلك تأكيده المتكرر على وجوب توفر عنصر « المبادرة » عند الأهالى فى ميدان « المنافع » ، دون انتظار لما تفعله السلطة .
- ١٠ - وهو يدعو الى وجوب ايجابية الحكومة فى ميدان المنافع العامة ، وذلك بالنظر الى سلبية الحكم المملوكى فى ميدان أداء وظائف الحكومة المركزية .
- ١١ - وربما كان الطهطاوى يستحق فى القرن التاسع عشر الميلادى لقب «مفكر المستقبل» ، فنظره الاول ينصب على المستقبل لا على الماضى .
- ١٢ - وهو لذلك يرفض صراحة احترام التقليد لمجرد أنه التقليد ، ويدعو الى الاجتهاد ، أى الى التجديد .
- ١٣ - ولذلك فانه يعلى أيضا من شأن الفكر العقلى الى جوار الفكر الدينى .
- ١٤ - ونجد عند رفاعة الطهطاوى حسا شديدا بأهمية الجماعة ، وربما كان هذا تجديدا هاما فى اطار ثقافة تتحدث كثيرا عن المؤمنين كجماعة ، ولكنها لا تضع فى العمل أى تنظيم فعلى للحركة الاجتماعية للجماعة من حيث هى جماعة .
- ١٥ - وقد تظهر الدراسة الدقيقة للفكر السياسى عند الطهطاوى أنه يقدم المجتمع على الدولة على نحو ما .
- ١٦ - ومن حيث الفرد الانسانى ، فان رفاعة هو من أول من أكدوا على أنه عنصر المجتمع الحقيقى .
- ١٧ - وعلى الأقل فانه واضح الاهتمام بكرامة الشخص الانسانى (١٦) .

١٨ - ونشير أخيرا الى وجود اشارات قليلة عند الطهطاوى ، ولكنها واضحة جدا ، وتنبيه باهتمامه بالطبيعة الخارجية ، وبأن علاقة الانسان معها أساسية . وكان اهمال الطبيعة من أهم مميزات الثقافة التقليدية .

٤ - وحدة الاجتماع الأساسية

يمكن تلخيص أهم مظاهر التجديد عند الطهطاوى بخصوص هذا الموضوع فى النقاط الثلاث التالية :

- ١ - يكتفى عنده عمليا ، أو يتوارى على الأقل ، مفهوم « الأمة الاسلامية » .
- ٢ - ويحل محله ما يمكن تسميته بمفهوم « الأمة المدنية » .
- ٣ - ولكن مفهوم « الأمة » متصورا على الطريقة المدنية لا يحتل المكانة الأولى فى نظام الطهطاوى ، بل يأتى أولا « مفهوم الوطن » .

ومما هو ذو دلالة عظيمة أن كلا التعبيرين ، « الأمة » و « الوطن » ، لا يظهران على الإطلاق فى « تخلص الأبريز » ، بل تظهر وحسب تعبيرات من مثل « الرعية » و « الملة » و « أهل مصر » و « أهل الاستيطان » . ويستخدم الطهطاوى ، فى كتابيه الآخرين ، تعبير « الأمة » أحيانا فى أعم معانيه المأخوذة عن التراث ، كما يظهر مثلا فى الآية القرآنية : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » سورة هود : ١١٨) . ولكن الغالب أنه يستخدمها بمعنى المجموعة السكانية التى ترتبط برباط السكن المشترك على الأخص ، فهى تؤدى معنى « النوح الانسالى فى مصر » الذى يستخدمه حرفيا (٧٧) (وان كان هذا التعبير يأتى فى إطار نص مترجم عن الفرنسية يشبهه رفاة ليرد على مجمل قضيته) ، أو هى مساوية « للملة » ، حيث نراه يقول « الأمة المصرية » (٧٨) (وهذه هى المرة الوحيدة على ما نعرف التى يأتى فيها هذا التعبير فى كتبه الثلاثة الرئيسية) ، بعد أن قال « الملة المصرية » (٧٩) و « أبناء الأوطان » (٨٠) . وربما كان التعريف الصريح الوحيد للأمة عنده هو ما يظهر فى قوله : « الهيئة المجتمعة يعنى الأمة بتمامها » ٨١ . ولكن يبدو أن المعنى الأغلب عند الطهطاوى هو هذا المعنى الأخير : « أبناء الوطن » ، حيث نجده يربط ، بين أهم الاصطلاحات عنده فى هذين النصين الجامعين من « المرشد الأمين » . يقول النص الأول منهما : « وقد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائما متحدون فى اللسان وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد والاتقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة فكأن الوطن انما هو منزل آبائهم وأمهاتهم ومحل مرباهم ، فليكن أيضا محلا للسعادة المشتركة بينهم ، فلا ينبغى أن تتشعب

الأمة الواحدة الى أحزاب متعددة» (٨٢) . ويقول الثانى : « الملة فى عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس الساكنة فى بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة وتسمى بالأهالى والرعية والجنس وأبناء الوطن . وينبغى أن تكون الأمة المستحقة لأن تتصف بهذه الصفات وتتلقب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة وذكاء ، وميل الى حب المجد والفخر وشرف العرض ، تحب حريتها وتتولع بقوة رئيس دولتها وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها . ولا جائز أن تستغنى الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدير مصالحها ، فبدونه لا تأمن على التمتع بحقوقها المدنية ومزاياها البلدية » (٨٣) .

والوطن كما يظهر من هذين النصين هو الموطن فى المحل الأول ، وقد ظهر فى « التخليص » تعبير « لى هل الاستيطان » (٨٤) . ويعرف « المرشد الأمين » مفهوم الوطن تعريفا صريحا فيقول : « الوطن هو عش الانسان الذى فيه درج ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته وهو البلد الذى نشأته تربته وغذاه هواؤه ونسيمه » (٨٥) . كما يربط « مناهج الألباب » بين الوطن والموطن صراحة : « لا سيما اذا كان الموطن منبت العز والسعادة . . . كديار مصر فهى أعز الأوطان لبنيتها » (٨٦) . ويدل على معنى الوطن قوله أيضا : « الأمة المقيمة فى الوطن » (٨٧) ، ويؤيد هذا تعبيره المتكرران : « أهل الوطن » و « أبناء الوطن » . ولكن رابطة الوطن ليست محض النتائج من اضافة فرد الى فرد ، بل هى تؤدى الى كيان جديد حاول الطهطاوى استكشافه فى تعبير مثل « الاخوة الوطنية » (٨٨) ، ومثل « العائلة الواحدة » (٨٩) .

ولكن الطهطاوى يبدو أحيانا وكأنه يريد أن يجعل من الوطن رابطة السكان المرتبطين برباط الجنس . فيقول مثلاً فى المناهج : « الملة المتمدنة التى تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها » (٩٠) ، كما يقول نفس الكتاب صراحة مرتين : « علة الضم الجنسية » (٩١) ، وهو بسبيل رفض أن يكون لفرنسا زعم التدخل لاصلاح شئون مصر على ما أراد بوناپرت أن يقنع المصريين ، وكما سيقول فرنسيون من بعده (٩٢) . وعلى هذا فان رابطة الوطن بصفة عامة هى اما السكن (أو « المنزلية » كما يقول زفاعة) ، واما الجنس ، وقد يجتمعان معا كما يظهر فى هذا النص الهام : « ما يتمسك به أهل الاسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم فى القوة والمنعة يسمونه [أى الأوروبيون] محبة الوطن . على أنه عندنا معشر الاسلام حب الوطن شعبة من شعب الايمان وحماية الدين مجمع الأركان . فكل مملكة اسلامية وطن لجميع من فيها من الاسلام ، فهى جامعة للدين والوطنية ، فحمايتها واجبة على بنيتها من هاتين الحثيتين ، وانما جرت العادة بالاختصار على الدين لقوة

أهميته مع ارادة الوطن . وقد تكون الغيرة على الوطن الخصوصى محضة لمجرد الجنسية والمنزلية ، كالقيسى واليمانى والمصرى والشامى ، مع أن الوطن يستوى فيه النوع الانسانى « (٩٣) » .

وينبغى أن نفهم هذا الموقف على ضوء حركة مصر فى عصر اسماعيل حيث ظهرت ارادة الوطنية التى يجتمع فيها المصرى « الفلاح » والمصرى المستترك (أتراك ، شركس ٠٠٠) ، والمصرى المسلم والقبوطى واليهودى .

وفى بعض النصوص النادرة يستخدم الطهطاوى كلمة « الوطن » لتدل على تصور جديد ومختلف يؤدى معنى « الذات القومية » ، كما قد نقول اليوم ، ومن ذلك مثلا قول الطهطاوى عن المنافع أن « بها يترقى الوطن » (٩٤) ، وكان المعتاد أن يقال « بها يترقى أهل الوطن » . ونشير أخيرا الى وعى الطهطاوى بالصراع العميق ، وإن كان نادرا ما يظهر على السطح مباشرة تفاديا للمجابهة ، بين الوطن والدين ، وهو ما يظهر من نص « المرشد الأمين » المذكور . ونلاحظ أن الطهطاوى لا يختار بين الحدين ، بل يجمع بينهما ، وإن كان الحد الذى يدافع عنه هو الوطن ، لأنه هو المفهوم الجديد . يقول : « جميع ما يجب على المؤمن منها [من مكارم الأخلاق] يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض ، لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية . فيجب أدبا [على] من يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه » (٩٥) .

وكما أشرنا من قبل فإن الجديد حقا عند الطهطاوى هو التحول من مفهوم الأمة الدينية الى الأمة المدنية والى مفهوم الوطن ، ولكن ربما كان التجديد الأعظم هو تأكيد العظم على مفهوم « مصر » . وهو يستخدم تعبيرات « بلاد مصر » و « الأقطار المصرية » و « مملكة مصر » و « القطر المصرى » و « البلاد المصرية » ، ولكنه يستخدم كذلك « مصر » باطلاق ، وأحيانا ما يقول « مصرنا » . ومصر « وطن شريف » (٩٦) ، وهى « أعز الأوطان » (٩٧) ، وهى « أم لساكنيها » (٩٨) ، و « ديار مصر سبقت جميع الأمم بالمآثر الغريبة » ، وهى « فائقة فى المآثر جاهلية واسلاما ولها أسبقية التمدن قديما وحديثا ، والآن تنافس الممالك الأخرى فى الفنون والصنائع » (٩٩) ، حيث اجتمعت لها وسيلتا التمدن ، وهما : « تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الانسانية » (١٠٠) و « المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية » ، وعلاماته الثلاث ، أى علامات التمدن ، التى هى : « حسن الادارة الملكية : والسياسة العسكرية ومعرفة الألوهية » (١٠١) . وهى بلد العلم والحكمة (١٠٢) ، وكانت دولتها القديمة دولة فاضلة (١٠٣) ، وعادلة (١٠٤) ، ومحترسة مستنيرة بالمعارف (١٠٥) . وهى « بر »

« البركة » (١٠٦) وفيها « خزائن الأرض » (١٠٧) وهي مستحقة بر بنيتها ،
« الذين هم أرباب قرائح ذكية وحافظتهم قوية ، متى قصدوا شيئا تعلموه
فى أقرب وقت وزمان ، وكم قام على قابليتهم واستعدادهم لعظائم الأمور
أعظم برهان » (١٠٨) .

ومن المعروف أن رفاة الطهطاوى هو أول مكتشف مصرى حديث
لتاريخ مصر القديم ، وذلك منذ كتابه الأول ذاته ، « تخليص الأبريز » .
ولكن أهم ما يميزه فى هذا الصدد هو أنه يضيف الى ذلك احساسا
بامتداد مصر المتصل عبر التاريخ ، وفى الماضى والمستقبل ، كما تشهد
بذلك كتبه الثلاثة وغيرها . وربما كانت قمة مشاركاته فى هذا الميدان
تصويره لمصر وكأنها ذات ترتفع فوق مفهوم الوطن ومفهوم الأهالى ، وإن
كان لا يتحدث الا مرة واحدة ، كما أشرنا ، عن « الأمة المصرية » . ومن
التعبيرات التى نجدها فى « مناهج الألباب المصرية » والتى قد تشهد
على وجود تصور لمصر ذاتا عنده : « عاد لمصر عزها القديم » (« مناهج
الألباب » (ص ٢) ، كان [محمد على] من أعظم الأعوان والأنصار لمصر
فى رفع التكاليف الشاقة . . . فقصده إعادة فضيلة مصر على سائر
الأمصار » (ص ٣٠) ، « القوة الحاكمة العمومية . . . هى . . . كالوصى
على مصر وعلى جميع الرعية » (ص ١٥٥) ، « ضعفت الأمة اوصرية . . . »
(ص ١٦٥) ، « مطمح نظر مصر الآن التبصر فى تكميل وسائل التمدن »
(ص ٢٣٠) ، وغير ذلك من التعبيرات .

٥ - العنصر البشرى

يختفى تماما عند الطهطاوى ، ومنذ كتابه الأول ، تعبير « المؤمن »
و « المؤمنين » ، اللهم الا فى نصوص دينية تكاد تنحصر فى حديثين
للرسول (صلى الله عليه وسلم) « المؤمن أخو المؤمن » ، و « المؤمن للمؤمن
كالبنيان المرصوص . . . » ، وهذه النصوص الدينية لا تذكر الا فى اطار
أخلاقي وليس فى اطار سياسى على الاطلاق . وقد سبق أن أشرنا الى أهم
اصطلاحات الطهطاوى فى هذا الميدان ، وأظهرها عنده : « الرعية » ،
وعلى الأخص « الأهالى » الذى يتصدر اصطلاحات كتابى « المرشد الأمين »
و « مناهج الألباب المصرية » فى جملتهما ومنظورا اليهما من هذه الزاوية .
ولكن ربما كان الجديد فى مصطلح الطهطاوى هو الكلمات المتصلة بمفهوم
« الوطن » ، فتجده عنده : « أهل الاسستيطان » منذ « تخليص
الأبريز » (١٠٩) ، « أهل الوطن » و « أبناء الوطنية » و « الأهلية » ،
واصطلاحا « المتوطن » و « المتوطنين » ، وإن لم يذكر الا نادرا (١١٠) ،
ولا يظهر عنده بعد لفظ « المواطن » . ويظهر عنده أيضا ، فى « مناهج

الألباب المصرية » ، تعبير جديد هو « الرأى العمومى » (١١١) . وبصفة عامة فإن اصطلاحات الطهطاوى فى هذا الميدان تبتعد بشكل واضح عن التأثير الدينى التقليدى ، اللهم الا مع ألفاظ مثل « الرعية » و « العباد » (وهو تعبير لا يذكر الا نادرا (١١٢)) . ويتميز كتاب « المرشد الأمين » بالحديث عن « الوطنى » ، فيقول فى نص هام : « ابن الوطن المتأصل به أو المنتجع اليه الذى توطن به واتخذ موطنا ينسب اليه تارة الى اسمه ، فيقال مصرى مثلا ، أو الى الأهل ، فيقال أهلى ، أو الى الوطن ، فيقال وطنى ، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده » (١١٣) .

ولكن علينا أن نلاحظ أن الطهطاوى كثيرا ما يلجأ الى استخدام تعبير « الانسان » بصفة عامة ، كما هو الحال مثلا فى الفصل الثانى من الباب الرابع فى « المرشد الأمين » ، كما بدأ فى استخدام تعبيرات جديدة مثل « كل شخص من الأهالى » (١١٤) أو كل فرد من أفراد الجمعية (١١٥) أو « كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية » (١١٦) أو « جميع أعضاء الجمعية » (١١٧) . ولطهطاوى فى مل هذا بحق مستودع لتجريب المصطلحات ، وسيقوم جيل تال بالاختيار بين مقترحاته بعد تعديل عايتها وإضافات .

الطهطاوى والتونسي نظرة مقارنة

لقد جمعنا بين رفاة الطهطاوى وخير الدين التونسى لأكثر من سبب . الأول أنهما يكونان معا الجيل الأول من مفكرى الأمة الاسلامية فى العصر الحديث ، وهما يتسيدان مجال الفكر المكتوب باللغة العربية حتى عام ١٨٧٨ - ١٨٧٩ على التقريب ، بغير أن يكون لهما منافس حقيقى فى ذلك المجال على الاطلاق (١١٨) .

السبب الثانى ، والمكمل والمقابل للسبب الأول فى نفس الوقت ، هو أنهما ، رغم الصفة الاسلامية التى لا يمكن أن تنكر لهما معا (ونشير هنا الى رفاة على الأخص) ، يمثلان مرحلة أو محاولة من محاولات الانعتاق من اسار التقليد الاسلامى ، اما جزئيا مع خير الدين ، واما الى حد كبير مع رفاة .

السبب الثالث هو أنهما كاتبان مقروءان ومؤثران ، سواء على مستوى توجيه الفكر أو توجيه العمل ، وعلى مستوى الصياغة أو مستوى المضمون . وقد يكون هناك الى جوارهما من المعاصرين فى الفترة التى أشرنا اليها ، كتاب آخرون ، ولكنهم قد يفتقرون الى طابع الفكر المنظم أو الى الأهمية الفعلية عند القارئين بالعربية فى بلاد الاسلام ، فلا يعتد بهم حتى وإن كانت كتبهم قد نقلت الى لغات أوروبية فى حينها .

السبب الرابع هو أن خير الدين ورفاعة يجتمعان في أشياء ويختلفان في أشياء أخرى ، وهما يظهران نموذجين للمفكر الكاتب باللغة العربية خلال القرن التاسع عشر الميلادي : نموذج المهتم ببلاد الاسلام أولا وبالذولة الاسلامية ، ونموذج المهتم بأمة معينة على الطريقة الحديثة وبالوطن الذي تنتمي اليه .

وهناك سبب آخر ، وهو أنهما مؤلفان يعرف كل منهما الآخر ككاتب ، فخير الدين يشير الى « تخليص الابريز » ، والطهطاوي يشير ثلاث مرات على الأقل الى « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » ، وظاهر أن كلا منهما يكن كثيرا من الود الفكري والاعجاب للآخر .

ولكن ربما كان الدافع الأساسي وراء اختيارنا لهما هو أنهما يشكلان معا مرحلة من مراحل ثلاث سيمر بها الاصطلاح السياسي ومعه أيضا اتجاه الأفكار في العالم الاسلامي الحديث بشأن مسائل الأمة والوطن وأعضاء المجتمع ودورهم السياسي . المرحلة الأولى هي التي نحن بصدددها مع رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ، ونسميها مرحلة « الاقتراح » ، حيث تبقى عند المفكر عناصر متعددة من التراث ، ويقدم هو عددا غيرها ، متأثرا على الأخص بالتصورات الأوروبية ، ولكن الأمور قليلا ما تأخذ في هذه المرحلة شكلا محددًا ونهائيا . المرحلة الثانية هي مرحلة « التجريب » ، وهي التي مرت بها الكتابة الفكرية باللغة العربية خلال الأعوام التالية على ١٨٧٨ م ، وخاصة ما بين ١٨٧٨ و ١٨٨٢ م في مصر ، حيث ظهر عدد وفير من الكتاب ، أهمهم في ميدان الفكر السياسي أديب اسحق وعبد الله النديم ومحمد عبده وحسين المرصفي ، وسيأخذون في انتقاء بعض المصطلحات دون غيرها والتركيز عليها . والمرحلة الثالثة هي مرحلة الاستقرار النسبي للمصطلح السياسي ، وهي التي سيصل اليها قاسم أمين ، وعلى الأخص أحمد لطفى السيد في كتاباته خلال أعوام ١٩٠٧ - ١٩١٤ م .

ولكن مرحلة « الاقتراح » لا تعنى بالضرورة غموض الهدف . لأن الهدف السياسي والاجتماعي واضح عند رفاعة وعند خير الدين ، وهو عندهما معا : التحديث من أجل القوة (وان كان الاختلاف بينهما سيظهر عند طالب : تحديث ماذا ؟ وقوة من ؟) . وهناك ضرورة يتفقان عليها ، وهي : إعادة النظر في مفاهيم التقليد بصفة عامة ، وضرورة الأخذ بالفصل بين ما هو ديني وما هو زمني ، ولن يأخذ هذا عندهما صورة المجابهة ، ولكن يصبح من الواضح أن أصول السياسة الشرعية لا تستمر هي كل شيء ، ويأخذ مفهوم ، قد يسمى « السياسة المدنية » أو « العقلية » أو « البولييتقا » أو غير ذلك من الأسماء التي تظهر عند الطهطاوي والتونسي ،

يتخذ في الظهور اعتمادا على مفهوم مقبول من ذات التقليد ، وهو مفهوم « المصلحة » . كذلك فان النظر السياسي يتغير أفقه بشكل جوهري بعد اضافة مفهوم السياسة المدنية الى مفهوم السياسة الشرعية ، وارجاع هذا المفهوم الأخير الى مكان الاطار العام جدا لا أكثر ، وكأنه موجه أخلاقي ولا يزيد . يتغير أفق النظر السياسي لأنه يوسع من دائرة نظرية الحكم لينضم اليها المحكومين (على اختلاف تسمياتهم) الى الحاكم ، وليطالب بمشاركتهم الفعلية لا الاسمية في الحكم (على اختلاف في درجة المشاركة وطبيعتها) ، بعد أن كانت النظرية التقليدية لا تنظر عمليا الا الى الحاكم ، لتصبح وحسب نظرية في « الامامة » .

ومن جهة أخرى يتغير أفق النظر السياسي ليدخل وظائف جديدة على مهام الحاكم أهمها الرعاية الايجابية لنفع مجموع المحكومين ، والتي تظهر في طلب نشر العمران والمعارف وتشجيع الأهالي على ذلك النشر الى جانب دور السلطة الحاكمة . وليس أدل على ثورية هذا التغير من أن النظرية التقليدية لم تكن ترى من واجبات الحاكم العمل الايجابي على اسعاد أعضاء المجتمع ، بل قصرت مهمته على واجبات ذات طابع سلبي واضح وهو الاشراف على أداء الأمانات الى أهلها والقضاء بين الناس بالعدل ، كما انها لم تكن ترى من دور للرعية الا الطاعة .

ويظهر هذا الموقف على أوضح شكل وأفصح من أن ابن تيمية يقيم كل رسالته في « السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية » على آية الأمراء التي تقول : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (سورة الأحقاف : ٣٣) يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم « سورة النساء : ٥٨ » ، ويقول ابن تيمية صراحة : « اذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة » (١١٨ مكرر) . ويرى القارىء لكتابات خير الدين ورفاعة ، والثاني على الأخص ، اهتمامهما بتحويل « الرعية » من جسد لا يتحرك بمبادرة منه الى كيان عضوى فاعل ، على اختلاف بينهما بالطبع في المضمون وفي الدرجة والهدف .

وهناك اتفاق بين الاثنين على أن غاية الاجتماع هو السعادة ، والسعادة في هذه الدنيا ، وهذا مفهوم جديد تماما وثورى بالقياس الى مفاهيم التقليد (١١٩) ، وهو يدل على أن الاطار العام للفكر السياسي والاجتماعي يصبح الانسان في واقع الأمر حتى وان ظهر على مستوى التصريح غير ذلك . وهما يشعران شعورا قويا بفكرة المجموع البشرى ، ولكنها لا تأخذ عندهما الا شيئا فشيئا شكل الجماعة المنظمة في حركة

الحياة الفعلية والتي هدفها هو « المصلحة العمومية » . ومن المهم أن نلاحظ اختفاء اصطلاح « الجماعة » عمليا عند الاثنين ، بينما كان اصطلاحا تقليديا رئيسيا .

ويرتبط بالانتقال من الاطار الدينى الى الاطار المدنى ما لاحظنا من اختفاء تعبير « المؤمن » و « المؤمنين » من المصطلح السياسى ، فهذا أمر طبيعى حيث يصبح المجتمع ذا تنظيم يهدف الى مصلحة العموم واسعاد الأهالى ، فليس عضو الهيئة الاجتماعية عضوا فيها من حيث هو مؤمن يدين بدين الاسلام ، بل من حيث هو مشارك عامل فى نشاط الجماعة . ولاختفاء مفهوم « المؤمنين » عند كل من رفاعة وخير الدين أسباب أخرى بعد ذلك متباينة . فرفاعة ، باتجاهه الشخصى كمصرى ومتابعة لاتجاه حاكم مصر فى وقته ، لا يهتم الا بأهل المجموعة « الوطنية » التى تعيش فى البلاد المصرية ، وهو يدعو دعوة قوية الى التسامح الدينى ، بل والى التعايش الدينى . أما خير الدين فانه كان يفكر كرجل سياسة ، وكانت المشكلة الكبرى للسياسة العثمانية فى عصره هى خطر نزع ممتلكاتها التى يسكنها غير المسلمين من تحت سيطرتها ، فكان من الطبيعى أن يؤكد خير الدين على الرعوية للدولة وليس على الانتماء الدينى .

وينقلنا هذا الى تفسير غياب مصطلح « المواطن » عند رفاعة وعند خير الدين على السواء . ونشير أولا الى أنه من الخطأ منهجيا أن نبدا بوضع مصطلح لنبحث فى وجوده أو غيابه ، انما المهم هو البحث فى « المفهوم » ، وهذا يغير كثيرا من وجهة النظر . فالواقع أنه اذا كانت لفظة « المواطن » ذاتها لا تظهر عند خير الدين أو الطهطاوى ، فانه تظهر تعبيرات تقرب منها ، مثل « المستوطن » ، « أهل الاستيطان » ، « فرد من أفراد الجمعية » ، « الوطنى » ، « البلدية » ، وهذه كلها تظهر عند رفاعة الطهطاوى ، كما تظهر عند خير الدين بتعبير « محب الوطن » . ومع ذلك فان المهم ليس ظهور التعبير ، بل مضمونه . وهنا نلاحظ ملاحظتين أساسيتين :

(أ) اذا كان هناك ما يقابل اصطلاح « المواطن » عند رفاعة الطهطاوى وبصيغة المفرد ، فانه ليس هناك ما يقابله عند خير الدين على الاطلاق ، لأن التونسي يستخدم دائما صيغة الجمع عند الحديث عن المحكومين ، فهو لم يتوصل بعد الى صياغة مفهوم « الفرد » الذى يشارك على نحو ما فى حركة الجماعة ، انما هو دائم الحديث عن الأمة والرعية والرعايا وأهل المملكة وما شابه . أما تعبير « محب الوطن » الذى أشرنا اليه فمن الواضح من السياق ، كما أشرنا فى مكانه ، الى أنه يدل على خير الدين التونسي فى حديثه عن نفسه ، وليس مصطلحا سياسيا على ما يبدو .

كيف نفسر هذا الموقف ؟ من الواضح أن السبب يكمن في طبيعة نظرية الحكم عند خير الدين التونسي ، فهي أساسا نظرية في الدولة ، وهي ثانيا نظرية ترى أن شئون الحكم من اختصاص الامام في المحل الأول ، وإلى جانبه الوزراء وفئة أهل الرأي أو الشورى في المحل الثاني ، والشورى فرض كفاية لا فرض عين ، فيكفى أن تقوم بها قلة ، وهي في هذا تنوب عن الأمة كلها . وفي هذا الاطار لا مجال لاشتراك كل الرعية وكل فرد . ولذلك كان من الطبيعي أن يختفى ، أو على الأقل يظهر ، مفهوم « المواطن » أو ما يقابله عند خير الدين التونسي .

أما الطهطاوى ، فإن اهتمامه يتجه الى المجتمع ككل ، ومجتمعه كان يهتم بالفعل ، ومنذ الحملة الفرنسية ، بعنصر « الأهالي » ، من حيث هم كيان مستقل عن الحاكم ، سواء آكان ذلك عند بوناپرت أم محمد علي نفسه ، حيث أن الذي عينه إنما هم مشاؤون الأهالي ، أم عند سعيد فبما ذكره عنه عرابي (١٢٠) ، أو عند اسماعيل الذي أنشأ عام ١٨٦٦ « مجلس شورى النواب » . ومن جهة أخرى ، من جهة الأهالي ذاتهم ، فإن كل تاريخ مصر في عصر رفاة الطهطاوى هو تاريخ تدرج العنصر المصرى في الدخول الى الوظائف العامة بأشكالها . ومن جهة ثالثة ، هي جهة رفاة نفسه ، فإنه كان هو ذاته نموذج « الشمنخص من الأهالي » أو « الوطنى » الذى يفرض نفسه على الهيئة المديرة لأمر المجتمع ، وكانها كانت من غير المصريين فى بداية حكم محمد علي . لهذا كله كان من الطبيعى أن يهتم الطهطاوى ، ليس « بالجمعية » ككل وحسب ، بل وكذلك بأعضاء الجمعية ، ومن هنا بأفرادها ، حتى يصل الى مفهوم « الوطنى » ليحدد له حقوقه وواجباته ، وهذه الأخيرة تنصب على ضرورة اسداء النفع « للاخوة الوطنية » .

(ب) والملاحظة الثانية هي استدراك مباشر لمضمون هذه السطور الأخيرة . فحتى إذا كان هناك عند رفاة الطهطاوى ما يقابل كلمة « المواطن » ، فإن هذه المقابلات لا تدل فى الواقع على « مفهوم » تلك الكلمة كما يفهم اليوم ، فى اطار التنظيمات السياسية المأخوذة عن الغرب . فالمواطن هو العنصر الأول والحقيقى فى النظام السياسى الغربى ، وهو مع غيره من المواطنين مصدر السلطات السياسية كلها . أما فى تصور رفاة الطهطاوى ، كما يدل عليه كتاب « المناهج » ، فإن وظائف أعضاء الجمعية تحد بحدود المنافع العامة أى المشروعات الاقتصادية على الأخص . أما الدور الإيجابى فى الفعل السياسى فإن الطهطاوى لا يزال يخص به الحاكم وحده . ويكفى هنا أن نشير الى أوضح نصوص « مناهج الألباب المصرية » حيث يقول الطهطاوى : « الملك كالروح والرعية كالجسد ، ولا قوام للجسد الا بروحه ، ولكن من لطف الله تعالى بعباده أجرى عادته فى كل زمان أن ينصب فى

الأرض من ينصف المظلوم من الظالم ويردع أهل الفساد عن المظالم ،
ويصنع للرعية جميع المصالح ، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح
وطالح . فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين :
احدهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدائرة للفساد ، وثانيتهما القوة
المحكومة ، وهى القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع
العمومية فيما يحتاج اليه الانسان فى معاشه ووجوه كسبه وتحصيل
سعادته دنيا وأخرى « (١٢١) » .

ونشير أخيرا الى أن انسحاب « المؤمن » و « المؤمنين » من الاصطلاح
السياسى لا يقابله التأكيد على اصطلاحات أخرى كتلك التى أشرنا اليها
وحسب ، بل وكذلك ظهور نغمة جديدة تماما على الثقافة التقليدية ، وهى
اهتمام كل من رفاة الطهطاوى وخير الدين التونسي على السواء بـ
« الانسان » بصفة عامة ، أى بما يسمى أحيانا مفهوم « البشرية » مجردا
عن نسبة دينية محددة .

ونأتى الآن الى جوهر الفروق بين رفاة وخير الدين فى الميدان الذى
يخص هذه الدراسة . وربما تعود الفروق التفصيلية الى أخرى أساسية ،
وهى تخص : الاطار والانتماء والهدف والسبل والبعد التاريخى .

وقد أشرنا من قبل الى اختلاف اطار فكر كل منهما : فالتونسي رجل
دولة ومفكر يهتم بنظرية الحكم وفنه ، ويرى أن اصلاح الدولة هو مفتاح
اصلاح حال الأمة الاسلامية . أما الطهطاوى فهو رجل من الأهالى المصريين
يهتم بوطنه ، واطاره هو اصلاح المجتمع ككل بما فيه من حاكم ومحكوم .
وربما كانت عناوين كتبهما دالة بذاتها على اختلاف الاطار عند كل منهما .

والحق أن أساس كل الاختلافات بين الاثنين يقع فى الاختلاف بشأن
المسألة الثانية : الانتماء . فليس عجيبا الا يذكر خير الدين اسم تونس
فى كل مقدمته الا مرتين : «الديار التونسية» و «القطر الافريقى» (١٢٢) ،
وعلى نحو عرضى لا لذاتها ، بينما تمتلئ كتب رفاة باسم مصر وفكرة
الوطن وبتمجيدهما . ان خير الدين ينتمى فى الواقع الى ثقافة ، بينما
ينتمى رفاة الى أرض وقوم . لقد كان خير الدين مملوكا شركسيا ، ولم
يصل الى تونس الا فى سن السابعة عشرة وعاش فى قصر باي تونس .
فارتباطه الأول هو بالثقافة التى تربى عليها فى تركيا وفى تونس ، وهى
الثقافة الاسلامية ، وبالدولة التى ربه ليكون خادما لها ، وهى الدولة
العثمانية . ولهذا سيظل خير الدين التونسي واضعا نصب عينيه طوال
« مقدمته » وطوال حياته العملية على السواء ، مصلحة الدولة العثمانية ،
وبالتالى مصالح المجموعة البشرية التى تحكمها أو ترغب فى اختكار

تمثيلها ، وهى الأمة الاسلامية . أما رفاعة الطهطاوى ، فانه بالرغم من مديحه لوالى مصر ، الا أنه يظهر فى « تخليص الابريز » ممثلا لأهالى مصر وليس لواليتها ، وهو يتحدث عن فرنسا وباريز ناظرا اليهما بعين ، وعينه الأخرى دوما على مصر ، ولا ينسى أن يذكر فى تأثر واضمح « وطنه الخصوصى » ، وهو مدينة طهطا بجوار سوهاج فى صعيد مصر ، ويتألم لنفيه فى عهد عباس الأول الى السودان ، لأن ذلك معناه حرمانه من نفع وطنه (١٢٣) .

واختلاف الانتماء يؤدى الى اختلاف الهدف . ان هدف خير الدين هو تقوية الدولة العثمانية لتستطيع مجابهة الدول الأوربية والمحافظة على أملاكها ، أما هدف رفاعة فهو إعادة تنظيم المجتمع المصرى دولة ونظاما وناسا ووعيا وفكرا وأخلاقا وعادات ، وهذا ، كما أشرنا ، هو الموضوع الحقيقى لكافة كتاباته ، ومنذ « تخليص الابريز » ذاته .

وننتج عن الاختلاف فى الهدف اختلاف فى تشخيص الوسيلة : فمن الطبيعى أن يرى خير الدين أن وسيلة إعادة القوة الى الدولة العثمانية هي إعادة تشكيل التنظيمات السياسية ، بينما يرى رفاعة أن وسيلة « النهوض بالوطن » (١٢٤) وارجاع مصر الى سالف مجدها هو قيام أعضاء الهيئة الاجتماعية بواجبات الاخوة الوطنية وقيام الحكومة والأهالى على السواء بتنشيط المنافع العمومية .

ويؤدى هذا بدوره الى اختلاف فى الأولوية التى يوليها كل منهما الى الأمة والدولة : فنجد أن هناك عند رفاعة هدفا أساسيا ، وان يكن ضمنيا غير صريح ، وهو فصل مصر عن الاطار العثمانى ، بينما نرى أن من الأهداف الأساسية عند خير الدين هدف تقوية الدولة العثمانية وابقاء سيطرتها ، ليس على الأقطار الاسلامية الخاضعة لها وحسب ، بل وكذلك على تلك غير الاسلامية . وبينما نجد أن رفاعة يهدف فى الواقع ، وان لم يذكر هذا صراحة ، الى ايجاد كيان يقابل الدولة بل ويوازنها ، وهو كيان الوطن أو الهيئة الاجتماعية ، أو كما قال مرة « الرأى العمومى » ، بحيث أننا نستطيع أن نقول انه يريد وضع « الأمة المصرية » (١٢٥) ، ان لم يكن فوق الدولة (أى التنظيم السياسى الحاكم) ، فعلى الأقل فى مواجهتها ، وذلك بطرق شتى ليس أقلها طلبه تعميم التربية السياسية لكل الأهالى (١٢٦) ، وتأكيد الشدائد على ضرورة الاهتمام بتنظيم الأهالى فى « البلديات » المحلية فى « مناهج الألباب المصرية » (١٢٧) ، نقول أننا بينما نجد رفاعة على هذا الموقف ، فان خير الدين كان يرى بالطبع أن الأولوية للدولة على أقطارها ، وهو لا يعترف بنسبة الأمة الا الى الجماعة الاسلامية ولا يعقل أن يقول مثلا « الأمة المصرية » . ونقول باختصار :

ان الدولة عند خير الدين فوق الأمة ، بينما الأمة والوطن عند رفاة يقفان
فى مجابهة الدولة ، ان لم تقل فوقها أو ضدها .

ويؤدى الاختلاف فى الانتماء أخيرا الى اختلاف فى طبيعة « البعد
التاريخى » الذى يدور فى فلكه فكر كل من خير الدين ورفاعة . فمن
الواضح أن خير الدين لا يستطيع النظر الى أبعد من الدولة الاسلامية
الأولى ، كما أنه ، لاحتساسه بمدى الخطر المحدق بالدولة العثمانية ، يركز
على الحاضر ونادرا ما يجعل المستقبل ، فى «مقدمته» ، بؤرة اهتمام رئيسية
عنده . أما رفاة فمن الواضح أنه لا يفكر للحاضر بل للمستقبل ، كما
أنه يتعدى ببصره مصر الحديثة الى كل عصورها السابقة ويمجد عصرها
القديم على الأخص ثمجيدا شديدا . وهذا أمر طبيعى : لأن مصر ذات
تاريخية وحضارية وسكانية يسهل تتبع ماضيها ، وليس الحال كذلك مع
الدولة العثمانية .

بعد كل هذا ، وبعد الاشارة الى الاختلافات القوية بين خير الدين
التونسى ، مفكرا اسلاميا للدولة العثمانية ، ورفاعة الطهطاوى ، مفكرا
مصريا مسلما للوطن المصرى ، والى اتفاقهما مع ذلك على ضرورة الفصل
بين العنصر الدينى والعنصر الزمنى فى ادارة شئون المجتمع ، والى اضافتهما
مفهوم السياسة المدنية الى مفهوم السياسة الشرعية ، والى اختفاء مفهوم
« المؤمنين » عندهما ، والى اتجاه خير الدين نحو اعلاء الدولة على الأمة ،
واتجاه رفاة الى اعلاء الأمة والوطن على الدولة ، بعد كل هذا ، هل يمكن
القول انهما أرادا اعلاء الدولة من جهة والأمة والوطن من جهة أخرى على
الدين ؟

الاجابة الواضحة هى بالنفى ، فسيظل مفهوم « الأمة الاسلامية »
مفهوما أساسيا فى فكر خير الدين ، وسيظل مفهوم « الاخوة الاسلامية »
قائما وفعالا فى فكر رفاة الطهطاوى ، ولن يختفى هذا المفهوم عنده
لصالح مفهوم « الاخوة الوطنية » ، بل سيبقى الاثنان جنبا لجنب . ومهما
بعد الفكر المصرى الحديث ، لدواعى الحاجة الوقتية ، عن الاشارة الى
البعد الاسلامى ، فانه يبقيه دائما فى أفقه وهو يعنى على نحو ما أن
الانتساب الاسلامى قوة له .

الهوامش :

- (١) « المقدمة » ص ٢٧ (وستكون الإشارة الى طبعة ١٨٦٧ م) .
- (٢) المقدمة ، ص ١٥ .
- (٣) المقدمة ، ص ١٠ .
- (٤) المقدمة ، ص ٠٤ .
- (٥) المقدمة ، ص ٥ .
- (٦) المقدمة ، ص ٤٤ .
- (٧) المقدمة ، ص ٣٢ .
- (٨) المقدمة ، ص ٢ .
- (٩) ص ٥ .
- (١٠) ص ٦ وقارن ص ٤٤ .
- (١١) انظر مادة « آمة » في « دائرة المعارف الاسلامية » ، الترجمة العربية ،
جزء ٤ .
- (١٢) المقدمة ، ص ٨٦ .
- (١٣) ص ٨٦ .
- (١٤) ص ١٩ .
- (١٥) ص ٧٣ .
- (١٦) ص ٦٧ .
- (١٧) ص ٧ .
- (١٨) قارن ص ١٧ .
- (١٩) ص ٢٨ .
- (٢٠) يقول مثلاً : « ما كانت عليه وآلت اليه الامة الاسلامية وما سيؤول اليه امرها
في المستقبل » ، ص ٢ . وانظر ايضا الصفحات ٤ ، ٥ ، ٤٤ .
- (٢١) ص ٣ .
- (٢٢) ص ٦ ، ١٠ .
- (٢٣) يقول مثلاً : « عدم قابلية الامة لتمدناتها » ، ص ٤٣ .
- (٢٤) ص ٤ ، ٥ .
- (٢٥) ص ٧ .
- (٢٦) ص ٢٢ .
- (٢٧) ص ٢١ .
- (٢٨) قارن الصفحتين ٣٤ ، ٨٦ .
- (٢٩) ص ٤٩ .
- (٣٠) ص ١٧ .
- (٣١) ص ٤٠-٤١ .
- (٣٢) مثلاً ، ص ١٨ ، ٤٩ ، ٧٥ .
- (٣٣) ص ٣٤ .

- (٣٤) ص ٣٢
- (٣٥) ص ٣٢
- (٣٦) ص ٧
- (٣٧) ص ٣٢
- (٣٨) ص ١٢ ، ٣٢
- (٣٩) ص ٢١
- (٤٠) مثلاً ص ٧
- (٤١) ص ٣٣ ، ٤٨
- (٤٢) ص ٤٨ ، ٨٩
- (٤٣) ص ٣٧
- (٤٤) ص ١٤ ، ٨٩
- (٤٥) ص ٢٠ ، ١٨
- (٤٦) ص ١٣
- (٤٧) ص ١٥
- (٤٨) ص ٥٠
- (٤٩) ص ٨٩

(٥٠) لاحظ في التعبير المشار اليه اذدواجية الولاء ما بين سياسى ودينى . لان الوطن هنا قد يعنى كل ارض المسلمين •

- (٥١) ص ٤١
- (٥٢) ص ١٠
- (٥٣) ص ١٠
- (٥٤) ص ١٠
- (٥٥) مثلاً ص ٨٥
- (٥٦) ص ٢١
- (٥٧) ص ١٧
- (٥٨) ص ٨٥
- (٥٩) ص ٣٤

(٦٠) ص ٦٩ ، وهو يسمى الطهطاوى هنا « بالعالم البارع » •
 (٦١) يقول : «الاهالى ينتخبون طائفة من اهل المعرفة والمروءة ، تسمى عند الأورباويين ثواب العامة ، وعندنا بأهل الحل والعقد » ، ص ٧٥ •

- (٦٢) ص ٣٤ ، ٨٨
- (٦٣) ص ٣٤
- (٦٤) ص ٨٨
- (٦٥) ص ٤٣
- (٦٦) مثلاً : « حفظ حقوق الانسان في نفسه وعرضه وماله » •
- (٦٧) ص ١٠ ، ٢١
- (٦٨) ص ٤٠
- (٦٩) ص ٧٥

(٧٠) انظر مثلاً « تخليص الأبريز » ، ١٨٤٩ ص ٦٥-٦ (وستكون كل اشارتنا الى كتبه الى الطبقات الأخيرة الأصلية في حياة الطهطاوى ذاتها) •

- (٧٠ مكرر) انظر « تخليص الابريز » ، ص ٥ - ٦ ، ١٩ ، « المفاهيم » ، ص ٦ ، ١٤ .
- « المرشد الأمين » ، ص ٢٢ وما بعدها ، وخاصة ص ٢٨-٢٩ .
- (٧١) « المرشد الأمين » ، ١٨ ، ص ١٥ .
- (٧٢) « المرشد الأمين » ، ص ٢٥ .
- (٧٣) « المرشد الأمين » ، ص ٢٩ ، ٥٨ ، ٢٨ .
- (٧٤) المرشد الأمين ، ص ٢٩ .
- (٧٥) مناهج الالباب المصرية ، ١٨٦٩ ، ص ١٣ .
- (٧٦) مثلا « المرشد الأمين » ، ص ١٢٨ .
- (٧٧) « مناهج الالباب » ، ص ١٩٥ .
- (٧٨) « مناهج الالباب » ، ص ١٦٥ .
- (٧٩) « مناهج الالباب » ، ص ١٦٢ .
- (٨٠) نفس المرجع ، ص ١٦٣ .
- (٨١) « المرشد الأمين » ، ص ٦ وراجع أيضا مناهج الالباب ، ص ٦ ، ٦٠ ، ٨٣ .
- ٢١٥

- (٨٢) « المرشد الأمين » ، ص ٩٣ .
- (٨٣) « المرشد الأمين » ، ص ٩٥-٩٦ .
- (٨٤) « تخليص الابريز » ، ص ٥٢ .
- (٨٥) « المرشد الأمين » ، ص ٩٠ .
- (٨٦) « مناهج الالباب » ، ص ١١ .
- (٨٧) « المرشد الأمين » ، ص ١٢٤ .
- (٨٨) « مناهج الالباب » ، ص ٦٦ .
- (٨٩) « المرشد الأمين » ، ص ٩٣ .
- (٩٠) « مناهج الالباب » ، ص ٦ .
- (٩١) « مناهج الالباب » ، ص ١٩٦ .
- (٩٢) نفس المرجع ، ص ١٩٥-١٩٦ .
- (٩٣) « المرشد الأمين » ، ص ١٢٤-١٢٥ .
- (٩٤) « مناهج الالباب » ، ص ١٦ - ١٧ .
- (٩٥) مناهج الالباب ، ص ٦٦ - ٦٧ . وفي ترجمة الدكتور أنور عبد الملك (في كتابه الفرنسى *Ideologie et renai sance nationale* ، باريس ، ١٩٦٩ ، ص ٢٢٧) لهذا النص ما يعطى معنى أن الأخوة الوطنية أعلى وأقوى من الأخوة الدينية ، وواضح أن هذا ليس هو المقصود ، ومصدر اللبس هو ترجمة سريعة غير دقيقة لتعبير « فضلا عن » .

- (٩٦) « المرشد الأمين » ، ص ٩١-٩٢ .
- (٩٧) « مناهج الالباب » ، ص ١١ .
- (٩٨) المصدر السابق .
- (٩٩) « مناهج الالباب المصرية » ، على التوالى : ص ٨٣ ، ص ١٥-١٦ .
- (١٠٠) « مناهج الالباب » ، ص ٦٥ .
- (١٠١) نفس المرجع ، ص ١١٨ .
- (١٠٢) نفسه ، ص ١١ .
- (١٠٣) نفسه ، ص ١٢٣ .

- (١٠٤) نفسه ، ص ١٩٩ .
- (١٠٥) نفسه ، ص ١٢٠ .
- (١٠٦) نفسه ، ص ١١ .
- (١٠٧) نفسه ، ص ١٢ .
- (١٠٨) « مناهج الألباب » ، ص ١٩٥ . ولا يخفى أن البرهان الحى على ذلك كله إنما هو رفاعة ذاته .
- (١٠٩) « تخلص الأبريز » ، ص ١٠٩ .
- (١١٠) « مناهج الألباب » ، ص ٩ ، ٢٢٢ .
- (١١١) « مناهج الألباب » ، ص ٢٢٦ .
- (١١٢) « المرشد الأمين » ، ص ١٢٨ .
- (١١٣) « المرشد الأمين » ، ص ٩٤ .
- (١١٤) « مناهج الألباب » ، ص ٦١ .
- (١١٥) « مناهج الألباب » ، ص ٦٢ .
- (١١٦) نفس المرجع ، ص ٦٠ .
- (١١٧) نفسه ، ص ٦١ .
- (١١٨) اتجه اهتمام أهل بلاد الشام ، حتى ذلك العصر ، الى اللغة والأدب فى معظمهم على التقريب .
- (١١٨ مكرر) ابن تيمية ، « السياسة الشرعية » ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٦ .
- (١١٩) صحيح أنه كان هناك دائما حديث عن « سعادة الدارين » ، ولكنه كان مجرد كلام ، وانتهى الأمر منذ سيادة العنصر التصوفى الى الاهتمام بالسعادة فى الدار الآخرة وحسب .
- (١٢٠) أحمد عرابى ، « كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية » ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، ص ١٥-١٨ .
- (١٢١) « مناهج الألباب » ، ص ٢٣٤ .
- (١٢٢) « المقدمة » ، على التوالى : ص ٤٢ ، ٣٤ .
- (١٢٣) « مناهج الألباب » ، ص ١٧٦ ، ١٨٦ .
- (١٢٤) « نفس المرجع » ، ص ١٦٥ .
- (١٢٥) « مناهج الألباب » ، ص ١٦٥ .
- (١٢٦) « مناهج الألباب » ، ص ٢٣٤ ، « المرشد الأمين » ، ص ٦١-٦٢ .
- (١٢٧) « مناهج الألباب » ، ص ٢٤٥-٢٤٠ .

رحلتان الى أوربا

(من رفاعة الطهطاوى الى عبد الله فكرى) (*)

تمهيد :

الرحلة نقلة ، هي نقلة فى الزمان ان كانت بالفكر أو الخيال ، ولكن الرحلة الحقيقية رحلة فى المكان ، وسرعان ما تصبح بالضرورة رحلة فى المكان والزمان معاً لأن المكان الانسانى يحفل معه بالضرورة زماناً خاصاً ، فلكل مكان زمان . وتتأكد هذه المقولة اذا تنبهنا الى أن المقصود بالمكان ، فى معظم أنواع الرحلات ، هو مكان المجتمع الآخر ، أو الثقافة الأخرى . والمجتمع والثقافة كائنات زمانية بالضرورة ، وفهم الحاضر فيها يتطلب بالضرورة معرفة الماضى ، بل وتشوقاتها نحو المستقبل أحياناً (طبق هذا مثلاً على زيارة لليابان اليوم) .

والرحلة قد تبدو معرفة بالجزء ، ولكنها فى الحقيقة معرفة بالجزء فى إطار الكل ، ليس فقط الكل الذى ينتمى اليه هو ، بل الكل الذى ننتمى اليه أنا وهو ، سواء كان ذلك الكل متسقاً أو غير متسق ، لأن رحلتى الى مكان ما هى فى الوقت نفسه رحلة الى مكان يوضع فى مكانه بين أمكنة مختلفة ، وهى كذلك رحلة الى مكان بالقياس الى مكان أصلى هو مكاني أنا ، الذى أبدأ منه ، وأرحل ، لأعود اليه .

فالرحلة بالضرورة ذهاب وعودة ، وهى عودة نهائية عند انتهاء زمنها ومغادرة المكان ، وعودة بالفكر الدائم فى أثناء كل لحظاتها ، فانت تكون فى المكان الآخر وخاطرك يعود بك الى مكان ثان ، وهو دائماً يرنو الى مكانك الأصلى ، الذى منه أتيت ، وتعرف أنك اليه ستعود .

(*) كتبت هذه الدراسة لتكون ضمن أبحاث محور « الأدب والأيدولوجيا » ، فى مجلة « فصول » ، وقد نشرت فى المجلد الخامس ، العدد الرابع ، ١٩٨٥ م .

والرحلة الجيدة هي معرفة بالمكان الجديد وبمكانك الأصلي معا .
ليس فقط لأنك تحمل دائما مكانك الأصلي (مجتمعك ، ثقافتك) ، بل
لأنك بتفربك المؤقت عنه تعيد اكتشافه في كلياته ، بعد أن كان يغمرك
بجزئياته ، وهكذا تتضح خريطة البعيد بنفس نسبة اقترابك من تفاصيل
خريطة القريب ، وهو هنا مكان الرحلة . فالرحلة في الواقع انتقال دائم
بين الحاضر والماضي ، والها هنا وهناك ، وحيث أن « هنا » (مكان الرحلة)
لا بد له من معيار يقاس به ، وإليه ، فإنه يربط دائما ، أو هكذا يجب أن
يكون ، الى « هناك » (مكاني الأصلي) .

والرحلة خروج (مؤقت) عن الذات (الجمعية بل الفردية الى حد
ما) ، هي غربة ، هي دخول في الآخر ، هي تمثيل « نحن » لدى الآخر .
ويتأكد هذا المعنى الأساسي ، من أن الآخر حين يراني عنده ، فإنه دائما
لا يراني بشخصي ، بل بصفتي التمثيلية ، أي من حيث أنني « نحن » في
أنا . وعلاقتي بالآخر تصبح هكذا علاقة « نحن » بـ « هم » . فالرحلة
أذن ، في جوهرها الحقيقي غير المشوه ، لقاء « ثقافي » ، أي لقاء ثقافتين .
ويظهر هذا من آلاف التفاصيل ، وأولها عدم ثقة المسافر في أول لحظات
نزوله الى المكان الجديد بما يجب عليه أن يفعل أو يقول ، واستخدام
« هم » و « نحن » بكثرة غير عادية . . . الخ . ونضع هذا بصورة أخرى
حين نقول ان الرحلة الحقيقية عمل فردي ظاهريا ، وعمل جماعي ، أو على
الأدق عمل اجتماعي وثقافي ، في الحقيقة . . . والواقع أن الفردية والجماعية
هما الطرفان الضروريان لآطار الوعي في أثناء الرحلة ، فمهما كان الغرض
الفردى هو الأغلب ، كما في رحلة الراحة أو المصيف ، فإن العنصر
الاجتماعي يظهر في لحظة أو أخرى ، بشكل أو بآخر (وثائق السفر ،
لغة التفاهم . . .) ، ومهما يكن الغرض الجماعي هو الأبرز ، كما في
رحلات الاستكشاف بأنواعه ، التي تمولها جهات عامة من أجل تحقيق
أهداف عامة ، فإن الذي يقوم بالرحلة ، في نهاية الأمر ، هو فرد متعين .

وإذا أراد صاحب الرحلة تسجيل مشاهداته ، فإن هذه الإرادة
لا تكون الا تعبيرا جديدا عن الطابع الجماعي لرحلته الفردية ، فهو بهذا
التسجيل يريد اشراك أهل جماعته فيما شاهده هو ، وكأنه يريد لهم أن
يسافروا سفركه ، ولكنها سفرة من الدرجة الثانية هذه المرة ، أي بالخيال ،
ومن خلال وسيط هو الكاتب . ومن المفهوم أن غرض التسجيل غالبا
ما يكون سابقا على الرحلة ، أو ، على الأقل ، مواكبا لها أو لمعظم مراحلها ،
لأنه يقتضى انتباها وتدقيقا وجمعا لمادة ، ودعنا من المذكرات اليومية التي
يقوم بها الرحالة خلال رحلته .

الرحلة إذن عمل ثقافي ، فهي بالتالي نشاط أيديولوجي ، لأنها لقاء

بين مجموعتين من المفاهيم والقيم . وتصبح الرحلة نشاطا أيديولوجيا بمعنى ثان ، اذا نظرنا هذه المرة الى داخل المجتمع نفسه الذي يتطرق منه فردان للقيام بالرحلة نفسها ، وهنا يصبح من الممكن أن نقارن بين الإطار الأيديولوجي لرحلة كل منهما بالإضافة الى التجمع (أو الفئة أو الطبقة) الذي ينتمى اليه هذا وذاك . واذا أردنا أمثلة ساخنة من رحلات هؤلاء الأيام ، فان سفر الفلاح المصري الى العراق سيكون غير سفر أبناء رجال « الانفتاح » الى أمريكا ، وغير سفر المدرس الى نيجيريا ، وغير سفر المدرس العام في بعثة شراء الأسمدة واستيراد القمح . . . الى غير ذلك .

وقد اخترنا موضوعا للدراسة « أيديولوجية أدب الرحلات » ، ومقارنة رحلتين مصريتين الى أوروبا ، تمتا كلتاهما في القرن الميلادي الماضي ، وإن كان الفارق الزمني بينهما يتعدى الخمسين عاما ، هما رحلة رفاعة رافع الطهطاوي ، التي تمت ما بين عامي ١٨٢٦ و ١٨٣١ م ، في « تخليص ابريز في تليخيص باريز » (نشر عام ١٨٣٤ م) ، ورحلة عبد الله فكرى وولديه أمين فكرى ، في عام ١٨٨٩ م ، التي نشر الحديث عنها في « ارشاد الألبا الى محاسن أوروبا » (ظهر عام ١٨٩٢) .

ويجب أن نحدد في وضوح أننا لا نتبع مسبقا أى خط معين في دراسة النصين مما تحدث عنه النقاد والمنظرون (أنظر الجزء الأول من « الأدب والأيديولوجيا » ، في « فضول » ، السنة الخامسة ، العدد الثالث) . إن الذى نحاول أن نصنعه هو أن نعرف مقصد العاملين حقا وما يقولانه بصراحة ، وما يقولانه ضمنا ، مما قد يكون أهم مما يقولانه بالحرف ، وأن نضع أيدينا على الخيط الهادى والمحاور الرئيسية فى العاملين ، بما يدل على المواقف الأيديولوجية للمؤلفين . وبالطبع ، فان النص دائما نص مؤلف بعينه ، وفى عصر معين ، كذلك فان قارئ النص نفسه شخص معين . يقرأ فى إطار محدد (١) . ومن جهة أخرى ، فاننا نستعمل اصطلاح « أيديولوجيا » بمعنى واسع ومحايد ، بأنه يعنى مجموعة الأفكار والقيم المتناسقة (أو شبه المتناسقة) ، الموعى بها فى وضوح أو المعتمدة ضمنا ، التى تحدد موقفا نظريا وعمليا لطبقة (أو على الأقل فئة) اجتماعية بازاء الطبقات الأخرى والعالم المحيط وطبيعة الحياة . وقد نستخدم اللفظ مرة لنمتد به الى موقف ثقافة من ثقافة أخرى ، وقد نرجع لنتحدث عن أيديولوجيا شخص بعينه (هو رفاعة الطهطاوي) بازاء ثقافة غريبة ، وبازاء ثقافته الجديدة التى تكون بسبيل التكون ، ويكون هو نفسه رائد هذا التكون فى جانبه الواعى (ومن ثم الأيديولوجى) .

المؤلفون :

ان مستودع الأيديولوجيا النهائى ليس هو النص ، الذى نفضل له

أن يسمى بـ « مجلّي » الأيديولوجيا . وقد يكون هذا البغلاء أو الظهور واضحاً أو غير واضح ، كاملاً أو غير كامل ، إنما مستودع الأيديولوجيا الحقيقية هو الدماغ ، هو الشخص الخفى ، هو المؤلف النصى ، فلا يسد اذن من الذهاب والرواح ما بين النص والمؤلف . ونقول « المؤلفون » وليس « المؤلفان » ، لأن الرحلة الثانية ، « ارشاد الألبا الى مخاسن أوروبا » ، شارك فيها الأب عبد الله باشا فكرى والابن محمد أمين بك (ثم باشا) فكرى . ويرغم أن الكتاب يغلافه وخطابه يجعل تأليفه بقلم الابن ، الذى يحدد نصاً نصيب الأب فيه ، وهو فصلان قصيدتان يبدآن من الاسكندرية (ص ١٩ وما بعدها) ، وخطابان الى على باشا مبارك (ص ٩٠ - ١٠٠) وإلى مصطفى باشا رياض (ص ٧٥٩ - ٧٦٥) ، الى جانب قصيدته فى مؤتمر المستشرقين (ص ٦٥٥) ونص مقدمة بحثه الى المؤتمر (ص ٧٣٨ - ٧٤٤) ، وقصيدته الى الحديف كتقريز عن « المأمورية » (ص ٧٩٧ - ٨٠٠) ، الا أن عبد الله فكرى يشير فى خطابه المذكورين ، وبينهما ما يقرب من الشهر ونصف الشهر ، الى أنه بسبيل العمل فى كتابة رحلته هذه ، فيقول الى رياض باشا : « فشاهدنا من الصنائع والبضائع وأنواع البدائع والنظام والاتقان والاحكام ما يحتاج فى ايضاحه من البيان وتقريبه للأفهام الى مجلدات ضخام واستخدام أعوام ، وسندكر فى الرحلة (٢) ان شاء الله عما رأيناه فى هذه العاصمة [يقصد باريس] وغيرها ما يبثفه الجهد ويساعده عليه الحال » (٣) . ويفصل على نحو أوضح فى خطابه السابق لهذا الى على مبارك ، حيث يقول : « وقد رأينا ٠٠٠ فى بلاد السويس ٠٠٠ ما يدهش الناظر ويستغرق الخاطر ، مما تطول بشرحه أذيال المقال ، وأخاف منه على شريف خاطر كم الملل ، لاسيما مع ما عندكم من الاشغال (٤) ، وسأودعه ان شاء الله تعالى كتاب الرحلة مفصلاً مفرعاً مؤصلاً ، ليكون تذكرة لمن يتذكر وتبصرة لمن يتبصر . وقد اتخذت الأهمية لذلك والغدة بمفكرات أقيد بها الأوابد وأربط بها الشوارد ، ورسوم أجعلها لاستوضح بها الخفى وأقرب القصى وأذل العصى ، وكتب أدخرها لتكميل البيان ، وسأل من ذوى الخبرة أوكدته بالبيان ٠٠٠ » . ويدل هذا النص على وجود هذه المواد كلها بالفعل ساعة كتابة الخطاب (٣١ يوليو ١٨٨٩ م) ، وبعده فى خلال السفر على كل احتمال ، أما اذا كان الابن قد استخدمها من بعد ذلك فى أثناء تحريره للكتاب ، ومدى هذا الاستخدام ، وهو نفسه يتوقف على طبيعة هذه المواد وما اذا كانت مفصلة أو غير مفصلة ، فانه أمر آخر . على أن انطباعنا الأساسى هو أن لغة الكتاب تعود الى أمين فكرى ، فيما عدا الصفحات المحددة التى ينسب الابن تأليفها الى الأب . ومع ذلك فإن الأمر ، أمر نسبة الكتاب الى الأب أو الابن ، يبقى ذا أهمية ، حيث يتعين أن نحدد طبيعة الأيديولوجية التى صدر عنها ، وربما تختلف النظرة بين الأب والابن . فلننظر اذن سريعاً الى ما نعرفه عنهما .

كان عبد الله فكرى واحدا من أبرز كتاب عصر اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩ م) ، وربما كانت موهبته الأدبية واللغوية هي سبيله الأول الى المناصب الادارية . وأول منصب كبير تولاه هو وكالة ديوان المكاتب الأهلية (سنة ١٨٧١ م) تحت رئاسة علي مبارك ، ثم تولى وكالة نظارة المعارف سنة ١٨٧٨ (وليس سنة ١٨٧٦ كما فى بعض المراجع) حين تولاه على مبارك فى أول نظارة مسئولة تتشكل فى مصر الحديثة (نظارة نوبار ، أغسطس ١٨٧٨ - فبراير ١٨٧٩ م) . ويبدو أن اسماعيل كان يكن له تقديرا ، فقد سافر معه الى الأستانة حين ذهب الى العاصمة السلطانية لأداء الشكر على ولايته ، كما رافقه اليها غير مرة ، ثم كلفه الاشراف على تعليم أنجاله وتدريبهم (٥) ، ومنهم توفيق نفسه . وكان عبد الله فكرى يجيد اللغة التركية واشتغل بالترجمة منها سواء فى شئون الحكومة أو فى الأدب . وكان قد ولد فى مكة سنة ١٨٣٤ م (١٢٥٠ هـ) من أب مصرى ، كان مرافقا فى الحجاز للجنود المصرية (٦) التى أرسلها محمد علي ، وأم من المودة (٧) ، وربما تعود الى أمومته معرفته الجيدة بالتركية . وقد درس فى مصر ، ودخل الأزهر . ولاشك أن قريه من اسماعيل ومن الدوائر الحاكمة كفل له موقفا ماليا حسنا ، ونحن نعرف على كل حال أنه كان من « الذوات من ملاك الأراضى العشورية » منذ كان وكيلًا لديوان المكاتب الأهلية (٨) ، ولا شك أن ثروته نمت بعد ذلك . وعلى هذا فان عبد الله فكرى يدخل أيدىولوجيا فى طبقة الملاك (على الأقل ، ولا نعرف مقدار أملاكه وما اذا كان يدخل فى طائفة كبار الملاك أم لا) وفى طبقة كبار موظفى الحكومة .

ولكن هناك اعتبارا آخر لابد أن يدخل فى تحديد أيدىولوجيا عبد الله فكرى . ذلك أنه اختير ناظرا للمعارف فى أول وزارة وطنية حقا قبل الاحتلال ، ألا وهي وزارة محمود سامي البارودى (٤ فبراير - ٢٦ مايو سنة ١٨٨٢ م) ، وهي فى الواقع وزارة العربيين . وكان أحمد عرابى نفسه ناظرا للجهادية فيها ، وهو ما يدل على انتماء عبد الله فكرى ، ان لم يكن الى العربيين ، فعلى الأقل الى أفكارهم . ومن جهة أخرى فلا يجب أن نغفل عن امكان آخر ، وهو قرب من شخص توفيق الذى كان مربيا له فى صغره ، وربما لعب هذا العامل ، الى جوار انضمامه الى الأفكار الوطنية، دورا فى اختياره للوزارة كسبيل الى طمأننة الخديو ، الى جانب معرفته الوثيقة بأمور نظارة المعارف ، ومكانته الأدبية الكبيرة . وربما يكون من نافلة القول أن تنبه الى انتمائه الى ملاك الأطيان (وربما الى كبارهم) ليس متناقضا مع الانتماء الى الأفكار الوطنية ، فقد كان البارودى نفسه من كبار ملاك الأراضى ، ومن قبله شريف باشا وغيره . فكلمة « الوطنية » فى الحركة العرابية وقبلها لا تؤخذ باعتبار طبقى ، بل الواقع أن الحركة

الوطنية كانت الى نحد كبير مطية لمصالح البرجوازية المصرية التي كانت
قد أخذت في التخلق ..

وقد دفع الرجل على كل حال ثمن اشتراكه في وزارة البسارودي ،
حيث اتهم بالاشتراك في الثورة العرابية ، وقبض عليه ، واستجوب ،
ولكن أخلى سبيله لعدم ثبوت ادانته . وكان معاشه الحكومي قد قطع ،
فكتب الى الخديو توفيق ، تلميذ السابق ، يستعطفه في قصيدة يعتبرها
بعض النقاد (٩) أفضل ما كتب ، وفيها يقول :

مليكي ومولاي العزيز وسيلدي
ومن أرتجى آلاء معروفه العمرا

لئن كان أقوام على تقولوا
بأمر فقد جاؤوا بما زوروا نكرا

فما كان لي في الشر باع ولا يسه
ولا كنت من يبغى مدى عمره الشرا

فعفوا أبا العباس لازلت قسادرا
على الأمر أن العفو من قادر أخرى

وحسبي ما قد مر من ضحك أشهر
تجرعت فيها الصبر أطعمه مررا

يعادل منها الشهر في الطول حقبة
ويعادل منها اليوم في طوله شهرا

أيجمل في دين المروءة أننى
أكابد في أيامك البؤاس والعسرا ؟ (١٠)

وبعد العفو عنه ، ورجوعه الى مقامه السابق (١١) ، تجرل في الحجاز
وفي الشام ، ثم كان آخر مظاهر الرضى عنه تعيينه رئيسا للوفد المصرى
الى مؤتمر المستشرقين الذى عقد صيف عام ١٨٨٩ بالسويد والنرويج .

وقد أخذ ولده محمد أمين عضوا ثانيا في الوفد ، ويليهِ مرتبة ،
من حيث الترتيب الرسمى للأعضاء ، ويليهِ الشيخ حمزة فتح الله ، ويليهِ
محمود أفندى عمر . ولا يضغر الابن أباه الا باثنتين وعشرين سنة ، فقد
ولد محمد أمين عام ١٨٥٦ م ، فيكون عمره وقت الرحلة ثلاثة وثلاثين عاما ،
وعمر أبيه وقتها خمسة وخمسين ، ولكنه مات بعد تاريخ الرحلة بعشر
سنوات وحسب (١٨٩٩ م) . وقد نجنى الابن كل مزايا عصر اسماعيل
وثمار عاو نجم أبيه ، فتعلم في المدارس الحديثة ، ودرس الحقوق في

فرنسا . (وربما يكون قد درس في مدرسة الحقوق بالقاهرة .) مثلها . فعلى قاسم أمين الذي يصغره بسبع سنوات) ، وسنرى اشارات منه في الرحلة تدل على معرفته الجيدة باللغة الفرنسية وباريس . ومن العجيب أنه ألف كتابا في « جغرافية مصر والسودان » ونشر في عصر اسماعيل في عام ١٢٩٦ هـ (أي ١٨٧٨ - ١٨٧٩ م) ، وهو أطول جغرافية في بابها (١٢) على الأقل حتى آخر القرن التاسع عشر ، وهكذا يكون قد ألفها وهو في سن الاثنتين والعشرين عاما . وقد تقلب في وظائف القضاة والإدارة ، فكان رئيسا للنيابة في عام ١٨٨٨ م ، أي قبل الرحلة بعام ، ثم ولي قضاء محكمة استئناف ثم محافظة الاسكندرية ، ثم انتداب لنظارة الدائرة السنية ، أي ممتلكات الخديو . ويظهر من هذا الاستعراض السريع لحياة الابن أنه لابد أن يكون نموذج الموظف المصري وصاحب الاملاك الذي زعم خير وعى درس الحركة العربية وفشلها ، كما أراد الخديو . وأراد الانجليز ، كل من جانبه ولحسابه ، ألا وهو أن يلتفت الملاك الى مصالحهم الحقيقية ، وأن يرعى الموظفون واجبات مناصبهم التي تتمثل في الخضوع للحاكم ، وأن هذه الرعاية وحدها هي الكفيلة بأن تحفظ عليهم امتيازاتهم ، وفي عبارة واحدة : على كل أن يهتم بأموره الخاصة ، وألا يتعداها ، الا في الحدود التي ترضى عنها السلطة ، وسنرى تطبيقات لكل هذا في ثنايا حديثنا . فهل يمكن أن نقول ان « أيديولوجيا » الابن تختلف عن أيديولوجيا الأب ؟ نعم ولا ، أو فننقل على طريقة البعض : « نعم ولكن » . ان الذي نشأ في عصر اسماعيل غير الذي نشأ في عصر محمد علي وعباس ، فالأول يعتبر نفسه « حديثا » بكل معنى الكلمة ، ولعله ينظر الى الناس نظرة الوافد الى تارك الحداثة الذي يستطيع ان يتمثلها كل التمثيل . وحقه ، أي بشعوره وسلوكه وعقله معا ، وليس بعقله فحسب كما نفترض أنه كان . حال من ينتمي الى جيل عبد الله فكري ، ولم يخرج الى أوروبا ليتعلم شيئا . كذلك فان من ولد في اطار امتيازات البرجوازية وتمتع بها منذ صباه ، ليس كمن اجتهد ليحقق لنفسه امثال تلك الامتيازات . كما أن الذي يستهل حياته المستقلة أو يكاد في ظل الاحتلال ، وفي ظل عودة الخديو الحائن منتصرا ، ليس كمن يشهد انتفاضات الأمة من أجل الكرامة ومحاولات الطبقة البرجوازية ذاتها أن تتخلص من استبداد الخديو ، اسماعيل كان اسمه أو توفيقا ، وأن تتحرر من سيطرة البنوك الأجنبية ، فهذا الأخير على الأقل له مزية المحاولة ، وإن اکتوى بالفشل علم ، نحو أو آخر . ان الأول قد تجزع الدرس من البداية ، أو يكاد ، أما الثاني فانه صبحا من سنوات أمل كانت الى الوهم أقرب ، فما أشبه ما بعد ١٨٨٢ بما قبل ١٨٧٨ م . اذن هناك اختلاف بين جيل أمين فكري وجيل عبد الله فكري . ومع ذلك ، فان الاختلاف في الواقع ليس كبيرا بالنظر الى تاريخ تأليف رحلة « الارشاد » ، أو على الأدق تاريخ القيام بها ، ففي عام ١٨٨٩

يستوى الجيلان : فكلاهما يهتم بأملانه وجاهه ومناصبه (الفعلية أو الممكنة) ، ويترك أمر الأمة الى صاحب الأمر ، وكلاهما مهتم بلذته ، أو قل على الأفضل بمتعته ، فى المحل الأول ، وهو اذا تحدث فانما يتحدث الى أهل طبقته ، من الأمراء العظام (أى كبار الموظفين) وأصحاب الثروات (وهو ما يعنى الشئ نفسه اذا قلنا « أصحاب الأملاك ») ، وباختصار : كلاهما يفكر فى نفسه وحسب . هذا هو درس انتصار خيانة الخديو ودرس الاحتلال الانجليزى .

والآن ، لنعد الى الوراء ثلاثة وستين عاما ، لنترك عام ١٨٨٩ م الى عام ١٨٢٦ م . لنرى الفتى الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣ م) ذا الخمسة والعشرين عاما ، وهو يترك القاهرة ليرى الاسكندرية لأول مرة فى حياته ، ولينتقل منها سريعا الى ظهر باخرة عسكرية فرنسية تنقله الى ماسيليا ، ويسافر منها الى باريس ، التى سيقضى بها أعواما خمسة ، ليعود الى مصر المحروسة عام ١٨٣١ م ، ومعه «سودة» تخلص الابريز فى تلخيص باريز ، التى يأخذ فى تنقيحها والاضافة اليها ، لتتشر فى عام ١٨٣٤م (١٣) . لنعد من وراء هذه الأعوام الستين أو تسكاد ، فماذا كان فى رأس « ذى الهمة » رفاعة فى ذلك الوقت ، وليس بعده ، لأنه هو نفسه سيصبح من كبار الملاك ، وسيتموت عن ألف وخمسمائة فدان ؟ فمن كان رفاعة الذى ألف « التخليص » ؟ انه يقولها فى وضوح ، وكأنها من أوراق اعتماده : انه الفقير ابن الفقراء ، الغنى بأغنى الثروات ، بالعلم ، ولا يهمنى بعد ذلك أن يدعى نسبيا « حسينيا قاسميا » ولا أن يوازن ما يقول بذكر أن أصل عائلته كان من «الأشراف» : « وحصلت ما يسر به الفتح مما يخرج الانسان من الظلام ، ويمتاز به عن مرتبة العوام . وكنت من معشر أشراف جارت ، عليهم الأيام ، بعد أن أجرت غيشتها فى ديارهم ، وأشارت الى نصبهم . الأعوام ، بعد أن نصبت أعمالا راحتها فى مزارهم . ومن المركز فى الأسماع فى القديم والحديث ، وعليه الاجماع بعد الكتاب والحديث ، أن خير الأمور العلم ، وأنه أهم كل مهم » (١٤) . هذا حديث « أيديولوجي » بالمعنى القوى : انه تحديد لمراتب القيم ، فالعلم أهم كل مهم ، فلا الثروة ولا السلطة تدانيه ، بل هما تابعتان له ، أو هكذا ينبغى أن يكونا .

ويكفينا الآن هذا التحديد الوحيد لمركز الطهطاوى الأيديولوجي ، أو على الأدق لأساس مركزه الأيديولوجي ، فهو الفقير الذى يصنع نفسه (ويريد أن يصنع أمته الجديدة) بالمعرفة ، فى مقابل ممثلين للبرجوازية المصرية المالكة الحاكمة التى تتطلع وحسب الى التمتع بما بين أيديها . وسنعود الى التحديد التفصيلي لبعض مواقف الفريقين الأيديولوجية من خلال نصوص الرحلتين . ومن جهة أخرى ، فإذا كنا قد أطلنا بعض الشئ فى حياة عبد الله فكرى وولده ، فلأنهما غير معروفين كثيرا لدى القراء ،

أما رفاعة ، فإننا نفترض معرفة جيدة به وبأعماله وفي مقدمتها « تخلص
الابريز » (١٥) .

وسوف نقوم بالمقارنة بين الرحلتين ابتداء من محاور نظنها أهم من
غيرها في إطار الدراسة الأيديولوجية .

أساس الرحلة وتحولاتها :

من الجدير أن يلاحظ أن أساس الرحلة في حالتى الطهطاوى وفكرى
واحد ، فهو بعثة رسمية حكومية ، ولكن كم من التحولات تمت على الرحلة
ومجراها في كلتا الحالتين . ذلك أن رفاعة رافع الطهطاوى لم يرسل ،
عام ١٨٢٦ م ، وعمره خمسة وعشرون عاما ، ليدرس شيئا ، أى ليكون
شيئا ، وإنما أرسل واعظا دينيا يؤم الصلاة ويعظ الطلبة ويرشدهم ويرد
على مسألتهم في باب الدين ، بعبارة أخرى أرسل ذلك الفتى المصرى ،
أى الفلاح ، وكان المصرى الوحيد في تلك البعثة ، ليكون في خدمة الطلبة
« الأفندية » ، وكانوا جميعا من غير المصريين الفلاحين ، ولكن همته جعلت
« ولى النعم » ، أى محمد على ، ينقله الى مرتبة المبعوث ليختص بدراسة
الترجمة . ولا نعرف تفاصيل ذلك ، وإن كان يبدو أن المشرف الفرنسى على
البعثة ، وهو المسيو جومار ، له يد طويلة في هذا التدبير ، لأن تقاريره
تفيض بالثناء المتكرر والاعجاب الثابت بمواهب رفاعة وخالصة (١٦) .
ونستطيع أن نتصور حرص الفتى الصعيدي على أن يبلغ بالعلم وبالجهد في
تحصيله أسنى المراتب ، وهو الذى أدرك أن « شهرة معارف مسيو جومار
وحسن تدبيره يوقع في نفس الانسان من أول وهلة تفضيل العلم على
السيف ، لأنه يدبر بقلمه ما لا يدبر غيره بسيفه ألف مرة ، ولا عجب
فبالأقلام تساس الأقاليم » (١٧) ، نقول نستطيع أن نتصور مدى حرص
الأزهري الفلاح على أن يساوى مكانة الأفندية الأتراك والمستتركة الذين
أرسل في خدمتهم في البداية . ولعل أقوى دليل على ذلك ما كتبه أستاذه
المباشر ، المسيو شواليه ، في تقريره النهائي عنه في تمام بعثته ، في شهر
« فبراير » سنة ١٨٣١ : « وما ينبغى التنبيه عليه أن غير مسيو الشيخ
رفاعة تناهت به الى أن شغله مدة طويلة في الليل تسبب عنه ضعف في
عينه المسار ، حتى احتاج الى الحكيم الذى نهاه على مطالعة الليل ، ولكن
لم يمثل لخوف تعويق تقدمه . ولما رأى أن الأحسن في اسراع تعليمه أن
يشترى الكتب اللازمة له ، غير ما سمح به الميرى ، وأن يأخذ معلما آخر
غير معلم الميرى ، أنفق جزءا عظيما من ماله في شراء كتب وفي
معلم مكث معه أكثر من سنة » (١٨) .

نرى إذن أن أساس رحلة الطهطاوى هو أمر حكومى لتنفيذ مهمة
« تابعة » ، فإذا به يقلب الوضع ، ليصبح بجدد مبعوثا وليقوم بمهمة

رئيسة ، وهو الذى لم يطلب أحد منه أن يدرس شيئاً ، وليصير من بعد أنفع أعضاء بعثة ١٨٢٦ على الإطلاق لمصر . فماذا حدث فى حالة الرجل الفكرية ؟ إنها أيضاً تقوم لتنفيذ مهمة حكومية هى الاشتراك فى مؤتمر المستشرقين الذى عقد فى السويد والنرويج فى سبتمبر ١٨٨٩ م . وما أشد اهتمام كاتبها بالإشارة الى مخصصاتها المالية ، ولكن سرعان ما يحولها قائداها ، وهما عبد الله فكرى وولده ، الى رحلة للمتعة ، فيمرون على جزر البحر المتوسط ومدين إيطاليا وما جاورها من ممتلكات الإمبراطورية النمساوية وفيينا وباريس ولندن السويد والنرويج وألمانيا وما شاء الله . ولا يساورنا شك فى أن هذا التحول ، من مهمة للمصلحة العامة الى رحلة للمتعة الشخصية ، قد مر بخاطر آل فكرى ومز به أيضاً احتمال استنكار مثل ذلك ، ولهذا فإن عبد الله فكرى يذكر بالتفصيل اجتهاده لزيارة المدارس فى خطابه الى رياض باشا (١٩) ، ناظر النظر وقت الرجل ، وذلك تبريراً لتواجده فى باريس عشرين يوماً ، وهو يضيف تبريراً آخر ساذجاً ، يعرف أمثاله صغار الموظفين وكبارهم ، حين يقول : « وأقمنا فى باريس نحو عشرين يوماً ، نراجع ما كتبناه بمصر من المواضيع التى حررتها للعرض على المؤتمر السويدي ، ونعيد عليها النظر . وفى خلال ذلك نتردد على معرض باريس العام . » ، ثم يضيف : « وفى أثناء تلك المدة أردنا معاينة المدارس الموجودة هنا ، فصادفنا الوقت وقت عطلة » (٢٠) ، وكأنه لم يكن ينتظر أن تكون المدارس لفرنسية معطلة فى الصيف ! نقول ان ما فعله هنا عبد الله فكرى ، الموظف المحنك ، انما يدل على محاولته للتستر على تحويل الرحلة الحكومية الى رحلة للمتعة الشخصية . ولكن أقوى دليل على ما نقول انما هو دليل سلبى ، ونقص به غياب أية اشارة محددة الى أية مرحلة بعينها من مراحل الرحلة ، عدا حضور المؤتمر ذاته ، فى التقرير الرسمى الذى حرره عبد الله فكرى بنفسه ووجهه الى جناب الحضرة الخديوية ، وشاء له خاطره أن يكتب التقرير الحكومى الرسمى شعراً ، ويبدأ بتحية الخديو وأنواره ، وأنه :

مولائى قد سرتباً بأمرك نبتغى
لرؤبائك ما تسمو به الأقدار
نصل المغارب بالمشارق والنرى
بالنسيم لا ميل ولا اقضار
ونلف أذيال الأباطح بالربى
تنتابنا الأتجاد والأغوار
لا البحر ذو الأمواج نخشى بأسه
يومياً وليس البر فيه تضار

البحر بر فى رضاك بمن به
والبر من جدوة نذاك بحار
ومدى النهار صباح خبر كله
بسعود جـدك والدجى أسـمار
نطوى البلاد بطيب ذكرك نشره
عبق ونفحة ريحه معطار (٢١)
وبعد ستة أبيات تفصل مقصور البيت الأخير ، يقول مباشرة :
ثم امتطينا للسويد ركائبنا
لا الركض يجهدها ولا التسيار

ويأخذ فى تفصيل اقامته فى السويد والنرويج .

أساس واحد اذن للرحلتين ، ولكنه يتحول فى واحدة من المستوى
الشخصى الى المستوى القومى ، وفى الثانية من مستوى المصلحة العامة
الى مستوى الاستفادة الشخصية . ونتحقق من هذا المعنى بدراستنا
لغرض الرحلة كما يحددها كل مؤلف على حدة .

غرض الرحلة :

بعد أن تحدثنا فى القسم السابق عن « أساس » الرحلة ، أى عن
علة القيام بالرحلة المكانية الزمانية ، نتحدث الآن عن الرحلة الأخرى ،
أى الرحلة الأدبية ، التى تتمثل فى كتابة تجربة الرحلة المادية ، التى
تأخذ شكل مصنف محدد الحجم . وتسمية كتاب قص أحداث السفر
« بالرحلة » فوق أنها تسمية تقليدية ، فان رفاعه (٢٢) وعبد الله
فكرى (٢٣) يتفقان فى الأخذ بها .

يقول رفاعه فى نص شهير تكاد كل كلمة فيه أن تحتاج الى تعليق :
« سهل لى الدخول فى خدمة صاحب السعادة [يقصد محمد على] أولا
فى وظيفة واعظ فى العسكر الجهادية ، ثم منها الى رتبة مبعوث الى باريس
صحبة الأفندية المبعوثين لتعليم العلوم والفنون الموجودة فى هذه المدينة
البهية . فلما رسم اسمى فى جملة المسافرين ، وعزمت على التوجه ، أشار
على بعض الأقارب والمحبين ، لا سيما شيخنا العطار [يقصد الشيخ حسن
العطار] ، فانه مولع بسماع عجائب الأخبار ، والاطلاع على غرائب الآثار ،
إن أنبه على ما يقع فى هذه السفرة ، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور
الغريبة ، والأشياء العجيبة ، وأن أقيده ليكون نافعا فى كشف القناع ،

عن محيا هذه البقاع ، التى يقال فيها انها عرائس الأقطار ، وليبقى دليلا يهتدى به الى السفر اليها طلاب الأسفار ، خصوصا وأنه من أول الزمن الى الآن لم يظهر باللغة العربية ، على حسب ظنى ، شئ فى تاريخ مدينة باريس كرسى مملكة الفرنسيين ، ولا فى تعريف أحوالها وأحوال أهلها فما قصرت فى أن قيدت فى سفرى رحلة صغيرة وشسحتها ببعض استطرادات نافعة ، واستظهارات ساطعة ، وأنطقتها بحث ديار الاسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع ، فان كمال ذلك ببلاذ الافرنج أمر ثابت شائع ، والمحق أحق أن يتبع . ولعمر الله أننى مدة اقامتى بهذه البلاد فى حيرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الاسلام منه (٢٤) .

وتشير هذه السطور الى أغراض ستة ، هى على ترتيب ورودها فيها وبحسب عبارتها على التقريب :

- ١ - ذكر العجائب والغرائب فى تلك البلاد .
- ٢ - كشف القناع عن محيا هذه البقاع .
- ٣ - تقييد دليل يهتدى به الى السفر الى باريس لطلاب الأسفار .
- ٤ - ذكر تاريخ مدينة باريس وتعريف أحوالها وأحوال أهلها .
- ٥ - بحث ديار الاسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع .
- ٦ - خلاصة الأغراض هو السفر ووقائعه وكذلك تمرسه وغرضه وهو التعريف بالعلوم والصنائع المطلوبة .

وتحتاج عبارة الطهطاوى وأسلوبه فى التعبير ، فى شتى كتبه وكتاباته ، الى دراسة خاصة ، ولكن يظهر فى نص الأغراض الذى أوردناه واحد من أهم معالم أسلوب رفاعة ، ألا وهو التقديم بالمألوف والتشنية بالمطب الحقيقى (الى جانب معالم أخرى مثل التراجع خطوة للقفز خطوات ، والتأخير والتقديم ، وتحويل الأنظار عن مواطن الاتهام الممكنة ، وغير ذلك) . ذلك أن الفقرة التى تبدأ بكلمات « أن أبه على ما يقع فى هذه السبغة » الى « وأحوال أهلها » ، والتى تقدم ما عددناه الأغراض الأربعة الأولى للرحلة ، هذه الفقرة تقدم أغراضا مألوفة لكتب الرحلات ، بل هى كذلك تقدم أغراضا مألوفة بحسب ترتيب تنازلى للمألوف ، وللمطلوب عند أهل العصر ، الى الأقل ألفة والأهم عند الطهطاوى . فرفاعه لا يصدىء القسارىء بالاعلان عن كتاب فيما يسمى اليوم بالدراسية الأنثروبولوجية الثقافية ، بل يقدم الى سمعه وعينه لفكرة التى تجذبه الى الكتاب ، وهى

فكرة الغرائب والعجائب ، ويذكرها ثانية باستخدام الصفتين ، « الغريبة »
« والعجيبة » ، ويشفع هذا كله بإبراز سلطة الشيخ العطار الأدبية ،
بحيث نجد الكلام يبدو كأنه تحية له وطاعة لأمره ، إنما هذا كله هو
الجرعة الأولى مشفوعة بالمشجعات . وتليها جرعة أخرى يقبلها قارئ العصر
من غير شك في سهولة ، لأسباب كثيرة ، ولأنها في الظاهر لا تكاد تقول
شيئا ، وإن كانت في عبارة سوف يستملحها : « كشف القناع عن محيا
هذه البقاع » ، ولكن القارئ اليوم قد يجد أنها ذات دلالة قوية على غرض
أساسي من أغراض الرحلة الطهطاوية ، ألا وهو الاكتشاف ، والحق أن
كل الرحلة ستكون كشوفات من بعد كشوفات . ثم يقدم غرضا تقليديا
آخر وهو اعداد دليل للسفر ، وهو أمر عادي جدا ، وسنجد بوضوح إلى
حد الملل مع رحلة « إرشاد الألباء » ، ولكن الطهطاوي « الماكر » ، بأحسن
معاني هذه الصفة ، يحدد مضمون دليله على الفور (ولاحظ كلمة
« خصوصا ») ، ليقدم الغرض الرابع الذي يبتعد بكثير عن التقليد والموروث
على النحو الذي سيفهمه عليه رفاعة : ذلك هو ذكر تاريخ باريس ، أي
تاريخ فرنسا ونظم الحكم والحياة في أوروبا القرن التاسع عشر في النهاية ،
وتغريف أحوالها وأحوال أهلها ، وهو ما يشير إلى تمييز رفاعة البارز بين
المدينة ماديا والمدينة معنويا ، وسنجد أن أمين فكري لا يكاد يهتم إلا بالجانب
الأول . نقول إن هذا الغرض الرابع ، وإن كان مفهوما ومألوفا إلى حد ما ،
فإن المضمون الذي يضعه فيه رفاعة يجعل منه شيئا جديدا بالفعل ، فنحن
بإزاء ثلاثة أشياء وليس واحدا : تاريخ المدينة ، والتغريف بالمدينة
ماديا ، وبها بشرا ، ثم إن التعريف المادي بها لا يأخذ صورة التفاصيل
المتتالية حسب توالي أيام الإقامة زمنيا ، وهو ما نجده عند أمين فكري ،
بل صورة العرض المتكامل لموضوعات تتوالى ، فتكتمل أمامنا صورة المدينة
(الموقع ، المناخ ، النهر ، المجارى ، الأرصفة ، القناطر ، سطح الأرض ،
الشوارع ، المحال ...) .

ونأتى الآن إلى الغرضين الأخيرين ، وهما متكاملان ، ويشكلان أهم
الأغراض جميعا وموطن الثورة في الرحلة الطهطاوية . إن رفاعة يكتب
ما يكتب ليقول لقومه ، مصريين ومسلمين : انهضوا ، تغيروا ، اعرفوا
الجديد ، خذوا بأسباب القوة ، وأسباب القوة الحقيقية علوم وصنائع .
إذن فالغرض الحقيقي هو « النداء » ، هو تبليغ رسالة ، هو « حث ديار
الاسلام » (٢٥) على التغيير العقلي ، فيكون في صورة عرض العلوم الجديدة ،
« البرائية » ، أي العلوم التي تقابل العلوم الشرعية ، علوم الدين ، وهي
العلوم « الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها » (٢٦) .
هذا هو « ثمرة السفر وغرضه » بنص رفاعة ، الذي يميزه عن السفر نفسه
و « وقائعه » ، وفي الكتاب هذا وذاك ، ولكن للثمرة المكان الأوفى .

فماذا نجد عند عبء الله فكرى ونجله أمين ؟ ان الاختلاف لبين ، وهو يظهر أول ما يظهر من محض مقارنة عنوانى الكتابين : ان جهة رفاعة التركيبى « الذى يهدف الى تقديم صورة كلية للحضارة الفرنسية فى أهم جوانبها وأبرزها ، يظهر فى أهم كلمتين من العنوان : التخليص والتلخيص ، وبالفعل فان كتابه يحتوى على عصارة الحضارة الباريسية . أما عنوان الرحلة الفكرية فانه صادق متواضع : « ارشاد الألبا الى محاسن أوروبا » ، حيث التركيز هنا على « محاسن » البلاد ومفاتها ، من حدائق وقصور وبحيرات ومطاعم وفنادق وما شابه ، كما أن كلمة « ارشاد » تدل على الهدف المادى المتمثل فى اعداد دليل لأدوات التنقل والمبيت والمأكل والمشرب وأسعار ذلك وظروفه ، وبقدر ما تدل كلمة « ارشاد » على التفاصيل ، تدل كلمة « تخليص » فى عنوان رفاعة على الجهد العقلى المسيطر الهادف الى ادراك الكليات .

يتحدث محمد أمين فكرى عن غرض رحلته مرتين فى مقدمة كتابه ، والجمع بين النصين يجعلنا نضع أيدينا ليس فقط على ازدواجية الوعي عند طبقته ، سواء كانت طبقة ملاك الأراضى أو فئة كبار موظفى الحكومة الخديوية ، أو من شارك فى أفكار العرابيين ثم اعتذر عنها ممتدحا ، بل وكذلك على احدى الممارسات المنتظمة المستمرة للطبقة الحاكمة المصرية منذ بداية العصر الحديث وبغير توقف ، أعنى ممارسة التغطية « الأيديولوجية » ، أى وضع شعار أو هدف أو مبدأ ، وممارسة فعل مختلف تماما أو مخالف كثيرا . وتعبيرنا « التغطية الأيديولوجية » ، هو فى الواقع وضع مذهب لما يسمى فى الكلام العادى بممارسة « الكلام ذى الوجهين » ، أو قل صراحة : ممارسة تكتيك الكذب المنظم .

ان أمين فكرى يدفع فى وجه القارىء ، فى أول ما يطالعه به ، أنبل حديث ، حديث الوطنى الغيور الذى لا يفكر فى نفسه بقدر ما يفكر فى وطنه ، ويضع فى خطابه اصطلاحات تقبل الاجماع الوطنى بغير تردد ، أو تكاد ، اذا أخذت على علاتها ، وهى فى الوقت نفسه اصطلاحات أصبح الاحتلال يشجع على تداولها طالما يستطيع أن يقدم لها المضمون الذى يتفق مع مصالحة ، تلك هى اصطلاحات : الهمة ، العناية ، الثروة ، الرفاهية ، الحضارة ، التقدم ، العمران ، التمدن ، اقتفاء آثار أوروبا ، الإصلاح ، النجاح . يقول فى صفحة ٣ - ٤ : « كتبت بعض ما رأيت بالبلاد التى شاهدها ، قاصدا بذلك وقوف أبناء وطنى على ما يستوقف النظر من محاسنها وعلى ما صرفه أهلها من الهمة والاعتناء بشؤونها حتى وصلت من الثروة والرفاهية الى ما وصلت اليه ، فان معرفة أحوال الأمم وما هم عليه من الحضارة والتقدم والعمران والتمدن أدى الى اقتفاء آثارهم طلبا للإصلاح ورغبة فى النجاح » .

ان هذا النص يحدد في وضوح أن المقصد المباشر هو دعوة أبناء الوطن الى التقدم ، ومن هذه الزاوية فلا اختلاف في المقصد بين الرحلة الفكرية والرحلة الطهطاوية ، وربما يصرف القارئ المتفائل نظره عن عبارة « ما يستوقف النظر من محاسنها » ، وربما يوازنها بإشارة الطهطاوى الى «العجائب والغرائب» ، والفرق ما بين العجيب والغريب من ناحية ، والمحاسن من ناحية ، قد يعود الى تطور الحساسية العقلية والجمالية وطرائق التعبير في خلال سبتين عاما من زعم الكتاب المصرية . فلنصفق اذن لهذا المقصد النبيل كما نصفق لرفاعة في مقدمته وفي البناء ورحلته وفي خاتمتها .

ولكن اعجابنا يجد أسبابا للتريث برهة ، حين نجد لغمة مختلفة تتداخل مع النغمة القومية ، تلك هي نغمة الاهتمام الشخصي الذى يجعل أحد أغراض الرحلة الدعوة الى السياحة ، من أجل المتعة فى ما هو ظاهر . ذلك أن المؤلف بعد أن يتحدث عن المواد التى استعملها فى صياغة رحلته ، يذكر منها أخيرا : « ما بقى منطبعا فى الخاطر من أحاسن المناظر وغرائب المناظر التى لا يكاد يمحوها الزمان » ، فهذا اذن ما تمخضت عنه الرحلة ، وهو « تلخيصها » ان أردنا الدقة : مناظر ومفاخر ، بينما كانت عند رفاعة : علوما وحثا على اليقظة من نوم الغفلة . ثم يقول أمين الفكرى (ولنلاحظ هنا لهجة الخطاب الشخصى) : « يكفيك الآن أن تطلع على ما كتبت فتجعله وسيلة وتتخذ ذريعة لأن تعمل جهدا ، وتعانى . وكذلك وكذاك وتصرف عنان عزمك الى السياحة ، فتجصل لها نصيبا من زمنك وحظا من مالك ، وأنت ان سلكت هذا المسلك ونحوه ، التحو أفدت نفسك وبنى جنسك واكتسبت معرفة أشياء تخفى على أمثالك ، وعرفت عادات معاصريك مؤتلفة ومختلفة ، وطبائعهم متشابهة ومتباينة ، وربما ان رأيت طرق تقدمهم أخذت لنفسك ولبلدك ولأبناء وطنك ما رأيت أخذه ، ونقلت من ذلك ما قدرت عليه ، وأفدت غيرك ولو بكتابة ما استحسنت مما رأيت » (٢٧) . ولو قلده القارئ وكتب مثل كتابته ، « وأنت حينئذ منشرح الخاطر قرير العين ، خال من الشواغل والمتاعب ، فاذا رأيت ثمرة ارشادى من اعجاب الناس بما كتبت ، وإقبالهم على ما صنعت ، فانى أظنك لا تنسى كاتب هذه العجالة ، اذ هو الذى حثك على هذا العزم واستنهضك لهذا الحزم » (٢٨) . ففى هذه السطور لا يستطيع القارئ المنتبه الا أن يلمح ، وخاصة بين ثناياها ، الاهتمام « البرجوازى » بالمتع الشخصية التى توفرها السياحة ، وان وازنه الاهتمام « بمنافع » بنى جنسك » و « بلدك » و « أبناء وطنك » ، ويؤكد هذا الاهتمام الشخصى الفردى تعبيرات « السياحة » (ويدرك القارئ للرحلة أنها تعنى فى الحقيقة « التفرج ») و « حظا » و « لنفسك » و « منشرح الخاطر قرير العين خال من الشواغل والمتاعب » ، ودعنا من التعقيب على نداء السطور

«الأخيرة العاطفى الى تذكر كاتبها ، وهو جدير بشيء من التحليل النفسى ،
وكان من أهم أغراض كتابة الرحلة فى النهاية هو هذا الغرض الشخصى
الفردى المحض : اعجاب الناس بما كتب المؤلف »

وقد يرى القارئ أنه لا عيب فى السفر بغرض المتعة ، ولا عيب فى
الكتابة عما خبر المسافر من أجل امتناع الآخرين ، وهذا حق بطبيعة الحال ،
والمتعة من أهم مراكز اهتمامات الحياة الانسانية ، والوظيفة الأساسية
للأدب : بوصفه فنا ، هى الامتاع . هذا حق ، ولكن أن تقصد المتعة
والامتاع ولا تتحدث عن غيرهما شيء ، وأن تتحدث عن قصد الافادة
القومية وأن تمارس المتعة فى الواقع معظم الوقت وتدعو الى مثلها شيء آخر .
وهذا هو ما أشارت اليه بعض السطور السابقة وما يشبهه الكتاب كله كما
سنرى : وهو على غير ما فعل رفاعة : كان يمكن أن يذهب الى باريس ليبحث
حياة جديدة وليتمتع ما شاء ، ولكنه اختار الدراسة حتى ضعفت عيناه
وهترف على التعلم من مصروفه الخاص (٢٩) ، وأراد أن يفيدنا بدعوة
جديدة وأن يعرفنا بعلوم وأفكار جديدة ، ولكنه لم ينس هدف الامتاع وهو
يحدثنا عن غريب عادات الفرنسيين وعن بعض حكايات المصريين والشوام
فى ماسيليا وباريس وعن حكايته مع السكران وصاحب البقالة . . . الخ .
إن رفاعة تتسقى رحلته مع أغراضه التى أعلن عنها ، أما الرحلة الفكرية
فإنها مزدوجة القصد على المستوى التعبيرى ، غير متسقة بين جانبيها
القومى (المعلن صراحة فى الصدارة) والفردى (غير المعلن الا على
استحياء) . ان رفاعة يمارس ما يقول ، وأمين فكرى يقول ما لا يمارس
الا فى أقل الأوقات ، ويمارس ما لا يقول الا تلميحاً وفى اسراع .

جمهور الخطاب :

ولعل هذه النتيجة أن تتأكد حين نتفحص بعض الشيء فى هذا الأمر
أنهم أيديولوجيا : أى من يتحدث كل من رفاعة وأمين فكرى ؟ ان جهة
الخطاب تحدد مضمونه الى حد بعيد ، وأسلوبه أيضا بطبيعة الحال .
أما الطهطاوى فإنه يحدد جمهوره فى افتتاحيته مرتين : الأولى حين يقول
أنه يهدف به الى حث « ديار الاسلام » على البحث عن العلوم البرانية
والفنون والصنائع ، ويعود الى ذكر « ممالك الاسلام » بل و « سائر أمم
الاسلام من عرب وعجم » (٣٠) ، والواضح أنه يقصد هنا سائر المسلمين
من حكام ورعية . أما المرة الثانية فإنه يوضح جمهوره بما لا مزيد عليه
من الوضوح ، حين يتحدث عن سلوكه طريق الايجاز والسهولة فى التعبير
« حتى يمكن لكل الناس ورود حياضه » ، فجمهوره اذن كل الناس من
قراء العربية . أما جمهور محمد أمين فكرى ، فإنه محدد بالضرورة بالقدرة
على « السياحة » ، كما سبق وأشرنا ، وبالتالي فإنه جمهور الأثرياء ذوى

القدرة على السفر الى أوربا وعلى فعل كل أو بعض ما فعله هو في أثناء سفرته . وهنا نؤكد أن اشارته الى « أبناء الوطن » (٣١) ليست الا إشارة غير مباشرة ، فهؤلاء ليسوا هم جمهوره القارىء الذى يتوجه اليه بالخطاب ، وانما هم قد يستفيدون من زيارات الآخرين السراة-الأثرياء الى أوربا ، وهؤلاء هم الذين يتجه اليهم الخطاب ، وبالتالي فإن اشارته الأولى (ص ٣ - ٤) الى قصده «وقوف أبناء وطنى على ما يستوقف النظر من محاسنها» . . . الخ ، تكون إشارة غير دقيقة وغير صحيحة ، اللهم الا اذا كان نص ص ٨ هو تفسير ، بالتحديد ، لنص ص ٣ - ٤ ، فيكون المقصود من أبناء الوطن فى ص ٣ - ٤ هم الأغنياء القادرون على السياحة (راجع النصين المثبتين أعلاه منذ قليل) . ان رفاعة يتوجه الى قومه أجمعين ، وأمين فكرى يتوجه الى أهل طبقتة ، وأما ذكر « أبناء الوطن » فانه يصبح أقرب ما يكون الى ذر الرماد فى العيون ، وهذا هو ما نقصده بازدواجية الوعي فى الرحلة الفكرية .

ماذا فى الدماغ :

ونأتى ببرهان ثالث على اتساق الفعل والغرض المعلن عند رفاعة ، وانعدام هذا الاتساق عند أمين فكرى ، أى على قومية الوعي قصدا وعملا عند الأول ، وعلى القومية قولاً والفردية الشديدة عملاً عند الثانى ، حين نحاول أن نجيب عن السؤال التالى من خلال نصى الرحلتين : ماذا فى دماغ كل من المؤلفين ؟ بعبارة أخرى : ماذا يريد كل منهما أن يفعل ؟

ان القارىء « للتخليص » ، ولو كانت قراءته سريعة ، ليلحظ على الفور أن هدف رفاعة هو الغوص الى أعماق النظام الفرنسى فى الحياة والتفكير والسياسة ، وربما كان من أهم دلائل هذا الموقف ، وان بعدت قليلا عن الادراك ، المقارنات المستمرة التى يقيمها بين الفرنسية وغيرهم ، ووضع الدائم لكل ظاهرة يعالجها فى إطارها العام ، حتى انه يبدأ بأبه الأول من مقدمته بالحديث عن « تقسيم سائر الخلق » (٣٢) ، أى عن الجنس البشرى ككل . هذا هو ما يحاول رفاعة أن يصل اليه : أن يمسك بيديه خلاصة الروح الفرنسية .

فماذا يريد أمين فكرى أن يفعل ؟ صحيح أنه يريد أن يعرف ، ولكنها معرفة ادراك الجزئيات التى تهتم بالمبهر والمعجب ، وهى معرفة ما يبعث على المتعة فى المحل الأول (ودعك من الوصف التفصيلى لمحتويات معرض باريس ، والذى يحتل ثلاثمائة صفحة لا أقل (ص ١٣٠ - ٤٣٢) ، فهو كالمقول فى معظمه من دليل التعريف) . ان هدف أمين فكرى هو التمتع بالسياحة (٣٣) ، ويأخذ هذا التمتع شكلا محددا هو شكل « التفرج » (٣٤) . ولا شك أن سيطرة اتجاه « التفرج » من جهة والرغبة

فى « الغوص » من جهة أخرى ، أدى الى اختلاف فى « كيفية الرؤية » ، حيث يغلب التأنى والاستخلاص عند رفاة ، بينما تسود السرعة فى حكاية أمين فكرى عن رحلته ، ويهتم بالأمور الفريدة الباعثة على الانبهار . ولاشك أنه لابد أن نضع فى الاعتبار وقت كل منهما ، فقد كان سنوات خمساً كاملة فى حالة رفاة ، وتسعة وستين يوماً لا تزيد (٣٥) عند أمين فكرى . وقد حاول هذا الأخير أن يعادل سرعة رحلته بدقة أراد أن يتوخاها فى كل شىء ، حيث نجد أرقاماً فى كثير جداً من صفحات الكتاب ، ولكنها تدل على ما قد نسميه « الدقة البرانية » ، فهى أرقام مستقاة من كتب أدلة الرحلات ، أو هى ليست بذات أهمية حقيقية ، اللهم الا للسائح المدقق الذى يريد أن يحسب ميزانيته قبل سفره حين تتصل هذه الأرقام بالذقود ومسافات السفر وأجرة الفنادق ، فكم من التفاصيل عن برج ايفل فى باريس (٣٦) ، بما فى ذلك تعريفه الصعود « بالسنتين » (٣٧) ، وعن سكان المدن والمسافات بأنواعها ، وارتفاعات الجبال وأعداد المسافرين ، وساعات الوصول وما شابه . ويتصل بهذا ما يمكن أن نسميه بالروح « البرانية » عند أمين فكرى ، بل عند والده نفسه ، ونقصد بها الاهتمام بأمور خارجية ، أو هكذا يجب أن تكون عند رجل « المعارف » المصرية وولده فى رحلة مؤتمر علمى ، والمرور السريع على أمور أهم بكثير ، وأعلى على سلم القيم . فانظر مثلاً الى أمين فكرى وهو يكرس ما يزيد على خمسين عشرة صفحة (ص ١٠ - ٢٦) للتدبر فى المصاريف والملابس والمأكول والمشرب والطهارة والمسكن والبنك وشركة « كوك » ، التى يفيض فى الحديث عنها بغير داع على الإطلاق ، ومزايا اصطحاب خادم ومنساوئه ! وكم يمر سريعاً فى التعريف بالعلماء المستشرقين ، من طبقة جولد تسيهر ومولر (٣٨) ، ثم يمتد ليصف مقابلة والده مع الملك السويدي (٣٩) . فى الوقت الذى لا يذكر لنا مضمون بحوث العلماء الأوربيين (٤٠) ، فانه يفرد صفحات لذكر بعض طرائف ما كتبوه بالعربية . وقد بدا أنه بسبيل الحديث عن الموسيقى ، ولكن ها هو يخيب رجاءك : « وعدنا من هذا التنزه فتعاطينا طعام العشاء فى أحد الفنادق ، ثم رجعنا الى الميدان الكبير لسماع الموسيقى ، لأنه علم لنا من مطالعة الدليل أنها تعزف فى هذا الميدان ثلاث مرات فى الأسبوع منها الخميس . ونعم ما فعلنا فى هذه الرياضة ، فقد رأينا فى ذلك المحل من اجتماع الناس واحتشادهم لسماع الموسيقى مع منظر الأنوار البديع وهواء البحر واتساع المكان ما يدهش الألباب . ولكن أدركنا التعب لكثرة المشى ، وإن كان فيه رجال ونساء بالغة حد الجمال والرشاقة والاعتدال . فجلسنا على إحدى قهاوى الميدان ننزه الطرف فى ما نراه ونشنف الأذان بسماع النغمات الحسان ونبعش الأرواح بمراثى تلك الملاح » (٤١) . ولا نطننا نعدوا الحقيقية إذا قلنا ان ذكر الطعام لا ينقطع بين صفحات رحلة « الارشاد » ، وكأنه كان هدفاً

من أهداف السفر ، وربما تلمح غمزة عين الى زملاء طبقتة فى مصر ممن لم يتيسر لهم ما تيسر له (٤٢) . أما الصفحات التى بخطها قلم عبد الله فكرى نفسه ، فانها تدور حول معانى الافتخار وتهتم بالتشريفات والانحناءات البروتوكولية (أنظر خطابه الى مبارك ص ٩٠ - ١٠٠ والى رياض ص ٧٥٩ - ٧٦٥ وقصيدته التقرير ص ٧٩٧ - ٨٠٠) .

ولا يعنى هذا أن رحلة « التخليص » لا تخلو من الأرقام أو من الطرائف ومن الأمور العجيبة ، ولكن كل ذلك فيها بمقياس ، وبما يخدم هدف التعريف بباريس أو الترويج عن القارىء من وقت لآخر .

باريس عندهما :

يحتل الكلام المباشر عن باريس المقالة الثالثة من بين مقالات «التخليص» الست ، كما أن المقالة الخامسة يخصصها الطهطاوى لتاريخ أحداث ١٨٣٠ فيها . وليس مصادفة أن هاتين المقالتين هما أطول مقالات الكتاب ، بل أن الثالثة وحدها تكاد تحتل نصف حجم الكتاب الا قليلا . وهذه المقالة تتناول وصف باريس بشكل موضوعى ، أى على هيئة تتبع موضوعات أساسية ، فى ثلاثة عشر فصلا ، كالتالى : تخطيط باريس ، أهلها ، سياسيتها ، عادات سكانها ، أغذيتها ، ملابس الفرنسيين ، منتزهات المدينة ، سياسة صحة الأبدان ، العلوم الطبية ، فعل الخير بالمدينة ، كسب مدينة باريس ومهارتها ، دين أهلها ، تقدمهم فى العلوم والفنون والصنائع . ولا حاجة بنا الى البرهنة على أن معرفة الطهطاوى كانت معرفة « من الداخل » ، فنص « التخليص » معروف ، وبين أيدي من يريد من القراء .

وقد يقال انه لا يمكن المقارنة بين اقامة الطهطاوى لسنوات وتجوال العائلة الفكرية فى باريس الذى استمر ما لا يزيد على الأسابيع الثلاثة فيها ، ولكن يرد على هذا بأن هذه الأسابيع تعادل نحو ثلث زمن الرحلة كلها بما فيها السفر بالبحر ذهابا وإيابا ، وأن الإقامة بالسويد والنرويج معا لم تستغرق أكثر من خمسة عشر يوما ، ويضاف الى ذلك أن أمين فكرى كان قد درس الحقوق فى باريس ونال إجازته منها ، وبالتالي فإن إقامته السابقة بها لا تقل هى الأخرى عن عدة سنوات (٤٣) ، وكان يمكنه أن يضع نتائج خبرته السابقة فى رحلته هذه ، ولكن توجهه « السياحى » لم يجعل هذا أمرا قابلا للتنفيذ ، ولذلك تحولت باريس عنده الى عرض محتويات المعارض الصناعى الزراعى الدولى بها ، اعتمادا على منشورات أجنحة الدول ذاتها المشتركة فيه ، وإلى وصف لأهم مبانيها وحدائقها ومناظرها . لقد تحولت باريس عنده الى « شىء » ، فى حين كانت حياة ونظما عند رفاعة . وسنعود الى بعض استثناءات من هذا التوصيف حين

نعرض لبعض اشارات أمين فكرى الى النظم السياسية بمناسبة الحديث
عن « الأوتيل ده فيل » فيها وغير ذلك من الأمكنة .

عن النساء :

وربما كان من أهم مجالى النظر « البرانية » عند أمين فكرى وتلك
« الجوانية » عند الطهطاوى (مستخدمين تعبيرين مشهورين من اقتراح
المرحوم الدكتور عثمان أمين) معالجة كل منهما لموضوع النساء فى رحلته .

النساء ! النساء ! لقد ظهرت الحضارة الغربية أمام أعين المصريين
أول ما ظهرت ، مع نابليون بونابرت وجيشه ، مدفعا وامرأة تلبس
« الفستانات » وتخالط الرجال وتراقصهم (وعالمنا يبحث ويكتب ، عند
بعض القلة كذلك) ، ثم أصبحت فى عهد محمد على آلة وكتابا وعالمنا ،
ثم من عصر اسماعيل الى اليوم آلة وامرأة على الأغلب . ولن نتعرض هنا
لسياسة الغرب المقصودة فى هدم أسس القيم التقليدية منذ عصر اسماعيل
(راجع مؤلفات الملاحظ المنتبه لكل صغيرة وكبيرة عبد الله أفندى نديم) ،
ولكن الثابت أن استخدامهما لسلح المرأة واضح مستمر ، والى اليوم
(ألا يدعون الى حلاقة الرجال بآلاتهم بالاستعانة بلمسات النساء ؟) .
فكيف « رأى » المرأة الأوروبية ، فرنسية هنا وغير فرنسية هناك ، كل من
رفاعة وآل فكرى ؟ يقول عبد الله فكرى فى رسالته ، التى لم يتلق عليها
ردا ، الى على مبارك : « وكدت أمد لداعى اللهو والخلاعة يدا » (٤٤) ،
فماذا حدث ؟ لقد وصل الى سويسرة ، والى لوسرن ، وانبهر « بالمنظر
البديعة » وبخاصة الغابات والبحيرات والجبال المغطاة بالثلج ، ولم ينس
أن يتحدث عن « كثير من اللوكندات بديعة البهجة والاتقان تسع نحو ألفى
نسمة يبيتون على جيد السرر ومستحسن الفرش ويأكلون طيبات المأكول
ويجدون غاية الراحة » (٤٥) . وفى إحدى المحطات الجبلية صعد الى
ذروتها ، و « كم رأينا فى تلك البطاح من صباح الملاح ، كل خود رداح
شاكية السلاح من الجاظ كالصفاح مراض صحاح وقود كالرماح » ، ثم
يأخذ فى تفصيل أوصافهن ، حتى يقول : « ولقد أنسينى المشيب حتى
خلت أننى عدت الى الصبا ، وكدت أمد لداعى اللهو والخلاعة يدا » (٤٦) .
وهذا حديث تقليدى وساذج وبرائى ، ويشبهه حديث الابن عن بعض
المتبرجات (٤٧) . وقد سبق أن أشرنا الى نص الانتقال من الموسيقى الى
انعاش الأرواح بمرائى تلك الملاح (٤٨) . وهذا الحديث من نوع حديث
الأب نفسه الذى أثبتنا نضجه ، وتكرر نغمته ما بين مرحلة وأخرى من
مراحل الرحلة .

ولكن حديث النساء ليس دائما من هذا الصنف فى « الارشاد » ،
فهناك على سبيل المثال تقرير لحديث ذى مستوى مرتفع مع إحدى سيدات

المجتمع فى أثناء انعقاد المؤتمر ، وهناك على الأخص حديث مع طالب من بولونيا (مدينة شمال إيطاليا المشهورة) يتناول الحجاب وتعليم النساء ، ويحسن أن نأتى به ، ليس فقط لأهميته كخلفية للنقاش الذى سيلتهب عام ١٨٩٩ م ، بعد نشر « تحرير المرأة » لقاسم أمين ، بل لتقديم نموذج للغة أمين فكرى ، وهى لغة متحررة منطلقة بالقياس الى لغة أبيه : « ومازال الوابور ينتقل بنا ونحن نتناقل الحديث مع من ساقته لنا الصدفة من السايحين . فكان فيهم أحد محررى (غازيته ميلانو) وآخر طالب علم فى بولونيا . فأخذ الأول ، بعد تعرفه بنا ومعرفة جهة قصدها ، واستيفائه منا جميع الاستعلامات واستفهامه عما يهمه من استفسامات ، ينصحننا فى أمر الفنادق فى ميلانو والتفرج على ما يجب التفرج عليه فيها بتقديم الأهم على المهم ، وأخذنا نسبتفهم منه ما يهمنا الوقوف عليه من العوائد والأخلاق ، كما أخذ هو يناقشنا فى عادات الشرق وأخلاق ساكنيه ، الى أن انتهى بنا الحديث على تحجب النساء فيه . وصار كل فريق يورد مزايا الطريقة التى ينتصر لها ، ويؤيدها بالأدلة والبراهين . فكنا نعتمد فى دفاعنا على أن التحجب من موجبات العفاف ، وكان يحتج علينا بما فى عدمه من إمكان التعاون وتيسر المساعدة ، بأن قال من عوائدكم حجب النساء عن الرجال وذلك أمر فيه من الصعوبة ما لا يخفى ، فإن المنع من مقتضاه عدم المعاونة ، والاختلاط فيه التعاون على المعاش ، وأظنكم لا تنكرون ذلك . فأجبناه أن الحجب عندنا ليس على إطلاقه ، بل الممنوع اختلاء الأجنبى بالأجنبية ، من غير أن يكون معهما ثالث مميز ، أما الاختلاط الذى فيه التعاون فى أمر المعاش لم يمنع عندنا شرع ولا عادة ، بل للمرأة أن تبيع وتشترى وترهن وتشارك الى غير ذلك من أنواع المعاملات . نعم اختلاط النساء بالرجال الذى يكون كاختلاط أهل أوروبا فى المجتمعات العمومية والخصوصية ممنوع عندنا ، وهو لا فائدة له فى أمر المعاش ، مع أنه ربما يكون داعية لما هو ممنوع عندنا وعندكم . ثم انتقلنا من ذلك بعد كلام طويل فيه الى أمر تعليم النساء ، فكان يظهر أن صاحبنا يظن منع تعليمهن عندنا ، فأفدناه أن تعليمهن عندنا ليس بممنوع ، بل منه واجب ، كتعليمهن أمر دينهن ، ومنه مباح كتعليمهن الصنائع واللغات على اختلاف أنواعها من غير تقييد فيها حتى الطب والهندسة . وقد ورد فى الشرع الشريف ارشادات كثيرة فى تعليمهن ، وأنشئت لهن المدارس فيما مضى من الزمان فنبغ منها عالمات فاضلات ، تولين أمر تعليم غيرهن حتى الرجال ، وروين الحديث ، ونبغن فى جميع العلوم والفنون ، واشتهرن بالتأليف والتصنيف والأشعار البديعة . وذكرنا له منهن السيدة كريمة راوية البخارى ، والسيدة عائشة الباعونية صاحبة البديعية المشهورة وشرحها ، ولها ديوان شعر مشهور ، وولادة الشهيرة وغيرهن . وعرفناه أن أمر تعليمهن لا يزال معتنى به الى الآن عندنا كل الاعتناء ، وهما هى مدارس البنات بمصر وغيرها مشهورة

معلومة . فسر صاحبنا لذلك . وانساق بنا الحديث من تعليم البنات الى تعليم البنين ، وعند ذلك أخذ الطالب البولونى فى البحث والمناقشة معنا فى أمر التعليم ، فدل كلامه على أن أمر ذلك فى بلادهم قائم على مبادئ صحيحة وأصول منتظمة ، فأخذ سيدى الوالد يبين حال التعليم فى بلادنا الآن وانتشاره واتقانه فى هذه الأزمان . وما انقطع هذا الكلام الا عند تعاطى الطعام .

وقد أثبتنا الفقرتين الأخيرتين، ليس لأنهما تتناولان موضوع النساء، بل للتنويه بأمرين . الأول أن تقرير عبد الله فكرى (الأب) عن « انتشار التعليم واتقانه فى مصر فى هذه الأزمان » (عام ١٨٨٩ م) هو كذب صريح ، لأن أعداد المدارس والتلاميذ والطلبة والبعثات انخفضت انخفاضاً شديداً جداً ابتداءً من ١٨٨٢ م بالقياس الى عصر اسماعيل (٤٩) . الأمر الثانى هو اثبات ذلك السطر السريع حول « الطعام » ، تأكيداً لما كنا أشرنا اليه من قبل بشأن ذلك .

ونأتى الآن ، أو نعود ، الى رفاة ، فكيف رأى المرأة الباريسية ؟ لقد رآها بعين العالم الأنثروبولوجى ، فرآها وهى تبيع وتدير وتشترى وتتنزه وترقص ، وقارن بين نساء باريس ونساء الأرياف ، ولم يقتصر على ادراك المرأة كلعبة أو منظر . ومعظم حديث رفاة عن نساء باريس محايد ، وحين ينتقدن فان ذلك يكون باستعمال الفاظ هى أقرب الى الموضوعية بهذه المراءى [جمع مرآة] ، والمشحونة بالنساء الجميلات ، وكان هذا الأفرنج فى « التخليص » هو ذكره لهن حين خرج من محل اقامته فى مارسيليا ودخل بعض « القهاوى » ، وسار للتفرج على بعض الدكاكين : « فأول مرة خرجنا الى البلدة ، مررنا بالدكاكين العظيمة الموضع المزججة بهذه المراءى [جميع مرآة] ، والمشحونة بالنساء الجميلات ، وكان هذا الوقت وقت الظهيرة : وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والراس والنحر وما تحته والقفا وما تحته واليدين الى قرب المنكبين . والعادة أيضاً أن البيع والشراء بالأصالة للنساء ، وأما الأشغال فهى للرجال » (٥٠) . وبمناسبة مارسيليا ، يذكر أيضاً حكاية زوجة الجنرال مينو المصرية الرشيدية ، التى يقال « انها تبصرت وماتت كافرة » (٥١) . وفى وصف الطريق ما بين مارسيليا وباريس يتحدث عن القرى وعن الطريق وعن الأشجار وعن النساء : « والمسافرون غالباً فى ظل الأشجار المرصوفة ، بوجه مطرد فى سائر الطرق ، وندر تخلفه فى بعض المحال . ثم ان الظاهر فى هذه القرى والبلاد الصغيرة أن جمال النساء وصفاء أبدانهن أعظم من ذلك فى مدينة باريس ، غير أن نساء الأرياف أقل تزيئاً من نساء باريس ، كما هو العادة المطردة فى سائر بلاد العمران » (٥٢) . ونرجو أن يتدبر القارئ فى مغزى وجود هذه العبارة الأخيرة ، ذلك أن رفاة يذكر

التفاصيل ، ولكنه سرعان ما يرتفع كالصقر الى القاعدة العامة . ومن الواضح اشارته هنا الى بعض أفكار ابن خلدون واصطلاحاته ، هذا اذا كان قد عرفه في هذا الوقت المبكر من نشاطه العلمى ، لأنه سيكون أول من يعيد الانتباه الى ابن خلدون ، وربما تكون الاشارة زيادة فى الطبعة الثانية لعام ١٨٤٩ م .

ويأتى كثير من حديث رفاة عن النساء فى فصل « الكلام عن أهل باريس » من المقالة الثانية . انظر الى رفاة الباحث الموضوعى الذى لا يعرف الانخداع بدعاوى أهله التقليدية والذى يعطى كل ذى حق حقه ، والذى يسبق دعوى سلامة موسى : « المرأة ليست لعبة الرجل » ، بكلمتين اثنتين وذون صراخ ، فهو يتحدث عن الرجال فيقول : « ومن خصائصهم أيضا صرف الأموال فى حظوظ النفس والشهوة الشيطانية واللهو واللعب ، فانهم مسرفون غاية السرف » . ثم ان الرجال عندهم عبيد النساء وتحت أمرهن ، وسواء كن جميلات أم لا . قال بعضهم إن النساء عند الهمل معدات للذبح ، وعند بلاد الشرق كأممعة البيوت ، وعند الافرنج كالصغار المدلعين » (٥٣) (ولاحظ أن الأحكام الأخيرة ينسبها رفاة الى « بعضهم » ، وهذه النسبة قد تكون واقعا أو تقية) . ثم يضيف بلسان الواصف الموضوعى ، ولكنه يعلم تكوين قارئه النفسى فيضيف الى الحقائق ما قد يحب ذلك القارئ أن يسمع : « ولا يظن الافرنج بنسائهم ظنا سيئا أصلا ، مع أن هفواتهن كثيرة معهم ، فإن الانسان ، ولو من أعيانهم ، قد يثبت له فجور زوجته ، فيهجرها بالكلية ، وينفصل عنها مدة العمر ، والتفريق بينهما بهذه المثابة يكون عقب اقامة دعوى شرعية ومرافعة يثبت فيها الزوج دعواه بحجج قوية على رؤوس الأشهاد ، تتلوث فيها الذرية بالفضيحة ، وإن كانت بدون لعان ولا تعرض للأولاد . هذا يقع كثيرا فى العائلات الكبيرة . ويشهد مجلس المرافعة الخاص والعام ، فلا يعتبر الآخرون بذلك ، مع أنه ينبغى الاحتراش منهم كما قال الشعاع :

لا يكن ظنك الا سيئا بالنساء ان كنت من أهل الفطن
مارمى الانسان فى مهلكة قط الا ظنه الظن الحسن » (٥٤)

وانظر الى فهمه الدقيق لنظرة الرجل الفرنسى ، حين يميز بين العيوب والذنوب ، وهنا أيضا يأتى الى ما يحب القارئ المصرى أن يقرأ : « ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم ، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الاسلام من الغيرة بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة . ومما قاله بعض أهل المجون الفرنساوية : « لا تغتر باباء امرأة اذا سألتها قضاء الوطر ، ولا تستدل بذلك على عفافها ، ولكن على كثرة تجاربها » ، انتهى .

كيف والزنا عندهم من العيوب والردائل ، لا من الذنوب الأوائل ، (٥٥) .
ونذكر أخيراً هذا النص الجامع لرفاعة ، ملاحظ كل شيء والمهتم بكل شيء ،
في قدرة « تركيبية » عجيبة ، فانظر كم في هذا النص من الاشارات :
« ونساء الفرنساوييات بارعات الجمال واللطافة ، حسان المسايرة
والملاحظة ، يتبرجن دائماً بالزينة ، ويختلطن مع الرجال في المنتزهات ،
وربما حدث التعارف بينهم وبين بعض الرجال في تلك المحال ، سواء
الأحرار وغيرهن ، خصوصاً يوم الأحد الذي هو عيد النصرى ويوم
بطالتهم ، وليلة الاثنين في البالات والمراقص الآتى ذكرها . . . ومما قيل
ان باريس جنة النساء ، وأعراف الرجال ، وجحيم الخيل . وذلك ان
النساء بها منعمات سواء بمالهن أو بجمالهن . وأما الرجال فانهم بين
هؤلاء وهؤلاء عبيد النساء ، فان الانسان يحرم نفسه وينزه عشيقته
. . . الخ ، (٥٦) » .

القوة الأوروبية وحس الانتقاد :

أوروبا ، أو الحضارة الغربية ، هي الآخر المطلق ، ويمكن أن نقول
ان رحلتينا تعبران عن مرحلتين جوهريتين في علاقة مصر بذلك الآخر في
العصر الحديث . لقد كانت أوروبا قبل ١٧٩٨ م الآخر المجهول قصداً ،
وبعدها تحولت الى الخصم المعتدى الذي يدق بابك ويدفع من خلاله بخيوله
وهدافه ، ليثبت لك بالأفعال أنك ضعيف غير قادر . فماذا أنت فاعل ؟
ان « تخلص الابريز » يعرض اجابة أولى : نعم هو الخصم ، وهو الكافر
المعانده (٥٧) ، ولكن لناخذ بعلومه المدنية وببضائعه وبطرائقه في تحسين
الحياة بما لا يمس ديننا (٥٨) . ولهذا تجسد الحس الانتقادي واضحاً
شديداً الوضوح في ثنايا « التخليص » ، ولا شك أن ابراز الاعتراضات على
بعض أنظمة الحياة الأوروبية كان من أهدافه عند رفاعة البارع تسهيل
أخذ القارىء بالجوانب الأخرى من الحضارة الغربية ، ولكن لا شك أيضاً
أن القسط الأوفر من تلك الانتقادات صادر عن اعتقاد صادق .

وتتناول انتقادات رفاعة في المحل الأول ميدان الاعتقاد ، فهذه البلاد
« ديار كفر وعناد » (٥٩) ، وأهلها أهل شرك (٦٠) ، ورغم أن « البلاد
الفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية
وما وراء الطبيعة . . . غير أنهم لم يهتدوا الى الطريق المستقيم ، ولم يسلكوا
سبيل النجاة ، ولم يرشدوا الى الدين الحق ومنهج الصدق » (٦١) .
وهناك كذلك « من عقائدهم القبيحة قولهم ان عقول حكمائهم وطبائعهم
أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها ، ولهم كثير من العقائد الشنيعة ،
كانكار بعضهم القضاء والقدر » (٦٢) . وينتقد رفاعة تكراراً أفعال
القسس (٦٣) ، ويقول : « وللقسيسين بدع لا تحصى ، وأهل باريس

يعرفون بطلانها ويهزون بها « (٦٤) ، وقد أشرنا من قبل الى ملاحظاته الانتقادية بشأن النساء .

فاذا انتقلنا الآن الى « ارشاد الألبا » ، فأننا سنجد أنفسنا بازاء اجابة ، ضمنية ، بشأن الموقف من أوربا ، وتتلخص تلك الاجابة في أن ذلك الآخر ، ويبقى الآخر ، يتحول الى النموذج بغير تحفظ . فاذا كان رفاعة يقول : « وبالجمله فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الافرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والاختلالات » (٦٥) ، وإذا كانوا نصارى ، فان ذلك ظاهري وحسب : « أكثر هذه المدينة انما له من دين النصرانية الاسم فقط » (٦٦) ، وما هذه الأمم الافرنجية الا أمم كانت في أصلها من « الأمم أشباه البهائم » ثم تحولت الى النصرانيه (٦٧) (والأغلب أنه يشير هنا الى همجية الأوربيين قبل المسيحية) ، ولأصل أن التفضيل بين الأمم يكون « بحسب مزية الاسلام » (٦٨) ، وأخيرا فان علماء الافرنج أنفسهم « يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم وبقدمنا عليهم » (٦٩) — اذا كان رفاعة يقول هذا كله متحفظا ، فان أمين فكرى يقول : « كتبت بعض ما رأيت بالبلاد التى شاهدتها قاصدا بذلك وقوف أبناء وطنى على ما يستوقف النظر من محاسنها ، وعلى ما صرفه أهلها من الهمة والاعتناء بشئونها حتى وصلت من الثروة والرفاهية الى ما وصلت اليه ، فان معرفة أحوال الأمم وما هم عليه من الحضارة والتقدم والعمران والتمدن أدى الى اقتفاء آثارهم طلبا للصالح ورغبة في النجاح » (٧٠) . ويرى القارىء اطلاق عبارة « اقتفاء الآثار » بغير قيد . وقد كان من الطبيعى أن يؤدي هذا الموقف الى غياب الحس الانتقادي ، أو الى اغفال اعماله على الأقل ، عند آل فكرى ، فكلهم اعجاز وانبهار .

العلم :

الرحلتان ، كما رأينا ، لهما أساس مشترك ، وهو أداء مهمة عامة ، وهذه المهمة العامة فى الحالتين مهمة علمية ، هى التخصص فى الترجمة فى حالة رفاعة ، بعد أن ترقى من مرتبة واعظ الى مرتبة مبعوث ، وحضور مؤتمر المستشرقين الدولى فى السويد والنرويج فى حالة عبد الله فكرى وولده . لذا فأننا نتوقع قبلنا أن يحتل العلم مكانا مركزيا ، على الأقل ، فى الرحلتين .

ولا يخيب في رفاعة الرجاء ، بل يتحقق على نحو أفضل من المتوقع . ذلك أن رفاعة يخصص المقالة السادسة بأكملها للحديث عن العلوم والفنون (ص ١٨٨ - ٢٠٨) ، وكذلك الباب الثانى من المقدمة لتناول « العلوم والفنون المطلوبة والحرف والصنایع المرغوبة » (ص ١٠ - ١٢) ، والفصل

الثالث عشر من المقالة الثالثة للحديث عن « تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع » (ص ١٣٠ - ١٤٦) ، كما تمتلئ المقالة الرابعة (ص ١٤٦ - ١٦٧) بالإشارات العلمية ، وموضوعها : « فيما كنا عليه من الاجتهاد والاشتغال بالفنون المطلوبة ٠٠ وفي عدة مراسلات بينى وبين بعض خواص الافرنج تتعلق بالتعلم ، وفي ذلك ما قرأته من الفنون والكتب بمدينة باريس ، ومن هذه المقالة تفهم أن تعلم الفنون ليس سهلا ، وأنه لا بد لطالب المعارف من اقتحام الأخطار لبلوغ الأوطار في تلك الأقطار » .

فالقارىء يدرك من محض هذا التعداد أهمية المكانة التى تحتلها العلوم فى « التخليص » ، وليس من موضوعنا هنا البرهنة بالتفصيل على حسن فهمه ، ولكننا نؤكد ، ونحيل ، على الأقل ، الى شهادات علماء الفرنسيين أنفسهم التى يثبتها رفاة فى كتابه (٧١) . على أن الأهم من هذا كله أن « العلم » ، بمعنى المعرفة المنظمة المنهجية التى تهدف الى الفهم من الداخل ، ان أمكن استخدام هذا التعبير ، هو الراية التى كتب فى ظلها « التخليص » ، وقد سبق أن أشرنا الى نصه حول « خير الأمور العلم ، وأنه أهم كل مهيم » (٧٢) ، ويدرك قارىء « التخليص » أن كثيرا من استطرادات الطهطاوى ذاتها تجمل مغزى علميا بعضه خطسير ، والا فكيف نفسر استطرادا يحتل صفحتين عن الفارابى الفيلسوف (٧٣) ، حتى وان كان مخصصا لذكر حكايات عنه وأشعاره ، الا بأنه من مظاهر محاولة رفاة لاعادة الفلسفة الى مرتبة العلم المدرس المحترم ، بعد أن لصقت بها منذ القرن السادس الهجرى على الأقل شبهة الزندقة بل تهمتها ؟ أو كيف نفسر استطرادا له (٧٤) حول كروية الأرض تحت علة واهية هى الكلام عن « الكرنيتية » (الحجز الصحى) فيذكر تحليل الشيخ محمد البيرم التونسى لها ، وبالمناسبة يذكر تأييد هذا العالم المتنور ، ويحتل مكانة عظيمة بين علماء تونس المجددين فى عصر الطهطاوى ، لكروية الأرض ضد من يقول ببسطها ، الا بأنه رجوع دائم من دائرة « الحكاية » الى دائرة مسائل العلم الجوهرية ؟

وننتقل الى « الارشاد » ، وتفاجئنا ملاحظة خارجية ، هى أن أول ذكر « للعلم » فيه لا يأتى قبل مائة وتسع من الصفحات كاملة ! ولا حاجة بنا الى تفصيل ، لأن معظم الكلام عن العلم انما هو فى الحق عن « التعليم » والمدارس (٧٥) ، وقد سبق أن أشرنا الى تناول أمين فكرى للقاء مع كبار المستشرقين ، ونلاحظ أنه : ١ - يدور حول معلومات عامة بشأن حياتهم ، ٢ - يركز فى أثناء ذلك على الطريف والغريب ، ٣ - لا يذكر مضمون بحوثهم التى قدمت الى المؤتمر بل عناوينها فحسب ، كما سبق أن أشرنا . وهو يثبت بالطبع قصيدة والده وبحثه وبحثه هو نفسه وكان موضوعه :

« فى ابطال رأى القائلين بتعويض اللغة العربية الصحيحة باللغة العامية
فى الكتب والكتابة » (٧٦) •

الشرع :

تبدأ رحلة « الارشاد » بداية شرعية حين تهتم بايضاح المجمل من
المحرم مما قد يعرض للمسافر فى أرض غير مسلمة (٧٧) ، كما تتعرض
لأحكام الوضوء مثلا ، ولكن الثابت أن التعليقات الشرعية نادرة جدا ،
وأبرزها فيها الكلام عن الحجاب (٧٨) ، وعن تأييد انشاء الشركات ببعض
الآيات فى الخطاب الى على مبارك ، والحديث عن الحلال والحرام فى مشكلة
أكل الدب (٧٩) • ان انكماش مساحة الاهتمامات الشرعية فى الرحلة
الفكرية أمر مفهوم ، فاذا كان عبد الله فكرى نفسه قد درس بالأزهر ،
فانه ترك اهتمامات العمامة منذ وقت طويل وتحول الى الأدب والى التعليم
الحديث ، وأما ابنه فانه تربى فيما هو ظاهر على الطريقة الغربية فى
« مصر وفى فرنسا على السواء » • ومالنا نهتم بالشرع وأيديولوجيا السلطة
الحاكمة لا تهتم به ، أو تهتم به بقدر ما يساعد على خططها « التجديدية »
فى أحسن الأحوال عند أصحاب النيات الحسنة ، و « الانقلابية » عندهم
مخططى السياسة الانجليزية الذين كانوا يودون لو نسى المصريون دينهم ،
وسعوا بالفعل فى أن يجعلوهم ينسون العربية الفصحى • أو قل : فلنهتم
بالشرع بقدر ما ننقد « المظاهر » ، وهذا هو « التكتيك » ، أو السياسة ،
عند الطبقة الحاكمة المصرية ، حين يبرز ازدواج وعيها ويجعلها تقع فى
النفاق الصريح ، والنفاق فرع من الكذب •

أما الاهتمام بالمسائل الشرعية عند رفاة فهو اهتمام قوى حقيقى
دائم • وكان لابد أن يكون الأمر كذلك ، فهو طالب الأزهر ، والمدرس فيه ،
والمرسل واعظا لأعضاء البعثة ، والمجتمع كله لا يزال ، وبالكلية ، وقت
كتابة « التخليص » ، يعيش على الطريقة التقليدية • فلا غرابة أن نجد
السطور الأولى للافتتاحية فى « التخليص » تنص على القضاء والقدر ،
وتمدح الرسول كما تقتضى التقاليد ، ولا مجال للشك فى اخلاص رفاة
فى هذا الصدد ، ولكن الصحيح أيضا أنه يوظف هذا وذاك ، وسائر اشاراته
الشرعية ، لتأييد الطريق الجديد الذى يريد أن يختطه للعقل المصرى •

فسفره اذن قضاء وقدر (٨٠) ، والرسول محمد نفسه سافر الى
الشام وهاجر الى المدينة ، وفى الحديث « اطلب العلم ولو فى الصين » •••
الخ • ونكتفى بهذه الاشارات العاجلة لأن الموضوع يحتاج الى تفصيل
ليس هذا مكانه (٨١) •

الحاكم المصرى والسياسة :

تتساوى كثافة الاشارة الى حاكم العصر عند كل من رفاعة وآل فكرى ، بل ربما كانت أقوى عند رفاعة . الى هنا ينتهى التشابه ، لأنه اذا كان الحاكم الذى يحييه عبد الله فكرى وأمين فكرى ضعيفا ، يحكم واقع السلطة الاحتلالية ، وخائنا لمصر ، فان محمد على كان رافع لواء التجديد والنهضة المصرية بحكم الوقائع . واذا كان عبد الله فكرى وأمين فكرى يمجدان حايتهما بالمبالغة التى تنفى أية قيمة له ، فان رفاعة يحيى حاكم الوقت بما فيه وبما يجب أن يكون فيه ، بل هو كذلك ، وهنا الفرق العظيم ، يستطيع أن يقول فى صراحة وجساسة فى أول كتاب عصرى باللغة العربية وينشر على نفقة الحاكم ، ان الناس تلوم محمد على لاستعانتة بالافرنج ، وهو اذا كان يرد على الناس ويدافع عن سياسته محمد على ، فإن هذا لا يمنع من ثبوت الواقعة الأساسية أنه يقول نصا : « ان العامة بمصر بل وبغيرها [أى بغير القاهرة] من جهلهم يلومونه فى أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الافرنج وترحيبه بهم وانعامه عليهم ، جهلا منهم بأنه حفظه الله انما يفعل ذلك لانسانيتهم وعلومهم ، لا لكونهم نصارى ، فالحاجة دعت اليه » (٨٢) . كذلك فان رفاعة قادر على أن يعلن بالحرف « تفضيل العلم على السيف » (٨٣) ، ومفهوم أن محمد على ليس له فى العلم نصيب . ولن نتحدث عن الثورية الخطيرة التى تتسم بها أفكار الطهطاوى السياسية فى « التخليص » ، فضلا عن نقله الدستور الفرنسى وأحداث ثورة ١٨٣٠ ، وما يتضمنه هذا كله من اقتراحات حول نظام الحكم فى مصر (٨٤) .

وينقلنا هذا الى اعتبار المواقف السياسية لكتاب « ارشاد الألبا الى محاسن أوربا » . من الطبيعى ألا تحتل السياسة فيه أى مكان ، فهؤلاء قوم خرجوا للتفسيح والتفرج والتنعم بجميل المناظر ، وبخاصة أن رحلتهم تتم تحت راية سلطان الوقت ، واذا اضطروا الى التعرض لأمور سياسية ، فإنهم سيضعون فى اعتبارهم مواقف أصحاب السلطة . لذلك فإنهم حين يضطرون الى الاشارة الى الفتنة العرابية وهم بصدد السفر من الاسكندرية ، فإنهم يسمونها على استحياء « بالحوادث الأخيرة » (٨٥) . وشاه ايران ، ناصر الدين ، الذى يشبه من بعض الجوانب اسماعيل ، والذى « حول الاشراف على زراعة التبغ وتجارته كلها الى نفر من الرأسماليين الأوروبيين لقاء مبلغ سنوى قدره خمسة عشر ألف جنيه استرلينى » ، يضاف اليها ربع الأرباح » (٨٦) ، والذى أدخل النفوذ البريطانى بخاصة الى بلاده ، جمال الدين الأفغانى ، واصططحبه الى طهران حيث عاش شبه سجين ، ثم خرج (أى الأفغانى) الى لندن ليندد بالشاه واستبداده وفساده وخيائته -

نقول هذا الشاه الذى رآه أصحاب الرحلة فى باريس حيث احتفى به ساداته الغربيون ، قد جمع سائر الفضائل : « والشاه جدير بهذه الاحتفالات ، فانه محبوب فى بلاده ، عادل فى رعاياه ، محب لخيرهم ، باحث عن راحتهم ، حكم فيهم منذ تسعة وأربعين سنة » (٨٧) . والطريف أن الشاه سيقتل بيد أحد مريدى جمال الدين الأفغانى ، فيما يقال ، عام ١٨٩٦ ، وهو يستعد للاحتفال بالذكرى الخمسين لارتقائه العرش . ولا شك أن سنوات الاحتلال الانجليزى السبع قد جعلت حساسية أمين فكرى تجاه استعمار فرنسا لتونس والجزائر والمستعمرات الأفريقية ، التى كان لها أجنحتها فى معرض باريس الذى يتحدث عنه « الارشاد » (٨٨) - ان هذه السنوات جعلت تلك الحساسية تتضاءل الى حد الانعدام ، فلا كلمة عن خضوع بلد مسلم لسيطرة الغرب المخالف ، بل قبول للأمر الواقع بلا تفكير فى ألا يمكن أن يكون الأمر على غير ما هو عليه .

ومع ذلك ، وحيث ان لكل قاعدة استثناء ، وحيث ان الحياة البشرية لا يمكن أن تخضع لقانون الحتمية فى كل جوانبها وعلى الدوام ، فان أمين فكرى يدس سطورا ، أو هى تنفلت من بين أصابعه ، تلمح فيها انطلاق الشباب (حيث كان عمره لا يزيد عن الثالثة والثلاثين وقت الرحلة) وثمره التعليم الغربى وثمره الإقامة فى باريس لدراسة الحقوق لسنوات . والمناسبة هى وصف بعض الأمكنة فى باريس ، والانطلاق منها الى تاريخها . فحين يصل الى مقر ادارة مدينة باريس ، « الأوتيل ده فيل » ، يأخذ فى سرد بعض جوانب تاريخ فرنسا الثورى ، ويقول : « فكم أعدمت فيه أناس بالاحراق والقتل والشنق بأمر الحكومات الملكية لجرائم سياسية ، وبأمر رجال الثورة أيام الاختلال » (٨٩) (ومن الطريف أن كلمة « الثورة » طبعت فى الأصل « الثروة » ، وربما لم يتصور عامل المطبعة عام ١٨٩٢ إمكان وجود الكلمة الأولى) . وحين يأتى الى ميدان « الباستيل » ، يتحدث عن السجن الأشهر قبل هدمه ، فيقول : « صارت [سجونته] بعد ذلك يودع فيها من لا ريب له من الناس الامعاداته للمقربين أو كراهته للاستبداد والمستبدين ، بمجرد إبراز أمر من الحكومة وبدون أدنى تحقيق ومن غير أن تصدر بالحبس أحكام » . فكان تاريخ استيلائهم [أى الثائرين] عليها (١٤ يوليو سنة ١٧٨٩) مبدأ محو الاستبداد وقطع آثار الظالمين وفاتحة الاصلاحات الجديدة » (٩٠) . وحين يأتى الى « عمود يوليو » ، يأخذ فى ذكر من قتلوا فى ثورة يولييه سنة ١٨٣٠ ، وهى نفسها التى يصفها الطهطاوى فى مقالته الخامسة ، ويصفه قائلا : « وفوق تاجه صورة من البرونز المذهب تمثل الحرية واقفة على إحدى قدميها ، وبأحدى يديها مصباح التمدن وباليده الثانية سلاسل الاسترقاق مكسورة مهشومة » (٩١) .

هذه كلها علامات (٩٢) على لهجة مختلفة تماما عن اللهجة المتوقعة من موظف كبير ابن لموظف كبير فى الحكومة الخديوية السنية ، وتذكر بعض ألفاظه (الاستبداد والمستبدون ، بدون أدنى تحقيق ، محسوس الاستبداد وقطع آثار الظالمين ، الحرية ، سلاسل الاسترقاق ، مكسورة مهشومة) بلغة العربيين من طبقة عبد الله النديم . تقول ان هذه نغمة مختلفة ، وهى دليل جديد فى نظرنا على ما أسميناه « بازدواجية الوعي » عند عبد الله فكرى وأمين فكرى . ومن الطريف أن أمين فكرى يعود الى « اتزان » عند الحديث عن ميدان « الكونكورد » وأحداث الثورة الفرنسية الكبرى فيه وما شهدته من اعدامات ، فيعلق قائلا : « حتى أراد الله بزوال الشدة واطمئنان الحال » (٩٣) . عن مثل هذه الكلمات يرضى الخديو ، وهى تعبر عن لسان حاله .

بلادنا :

حين يرى الطهطاوى أى شىء ، أو يكاد ، فى باريس يتذكر مقابله فى مصر المحروسة ، أى القاهرة ، فمصر فى قلبه على الدوام (٩٤) .

ولاشك أن أمين فكرى ووالده يتذكرا مصر أثناء رحلتها ، ولكنهما يتذكرا مصر السلطة كثيرا . وتفتقر أحاديثهما عن مصر الى تلك الحرارة التى نحس بها تتدفق من خلال ثنايا حديث الطهطاوى ، وان يكن لطول غيابه عن مصر أثر فى ذلك ، ومع ذلك فان شعره مثلا ، فى « التخليص » ومن بعده ، شاهد على مركزية فكرة « الوطن » عنده (٩٥) . وبصفة عامة فان مواقع ذكر مصر ، فى غير المواضع الخديوية ، تنحو المنحى الانتقادى وتقترح تبديل اتجاه باتجاه وعمل بعمل ، وهذه المواقف الانتقادية تتكرر عند مؤلفين آخرين ومنذ عصر الانطلاقة القومية ١٨٧٨ - ١٨٨٢ .

ومن أظهر هذه المواقف ، التى سنشير الى بعض منها وحسب على سبيل الأمثلة ، الدعوة الى تأسيس الشركات . ولنستمر مع نص الموسيقى والنساء الذى أثبتناه من قبل : « وبينما كنا نجتنى ثمرات هذه اللذات ونجتلى مناظر هاتيك المتبرجات اذ وقع نظرى على بناء شركة ليولد . . . فجال فى خاطرى فى الحال ما قرأته بخصوص هذه الشركة فى الدليل هذا النهار ، وأخذت أحدث به رفاقى ، ونتبادل الأسف على عدم الاعتناء فى بلادنا بأمر الشركات واهمالها ، مع أنها السبب فى الخير ، والأصل فى الثروة ، والوسيلة الوحيدة فى الغنى والتقدم والتمدن والعمران » (٩٦) .

وهناك كذلك الدعوة الى النشاط ونبذ الكسل : « فكأن وجود الانسان فى هذه البلاد يكسبه النشاط وسرعة الحركة والحرص على الوقت وحسن استعماله وعدم ضياعه بمجرد استنشاقه هواءها الذى جعل أهلها يجدون ويجهدون ويهتمون فى مصالحهم ٠٠٠ فهم أعرف الناس بقيمة الوقت وعدم صرفه فى البطالة والكسل ومالا يغنى » (٩٧) .

وهناك الدعوة الى الايجابية التجارية و « عبور البحر » ، حيث يذكر أمين فكرى قصة تاجر عطور مصرى حقق نجاحا فى المعرض الدولى بباريس بعد أن كان قد اشترك فى معارض سابقة فى بلاد مختلفة ، وأصبح محله فى المعرض ملتقى المصريين : « فىا حبذا لو اقتفى أثر صاحبنا هذا اخواننا المصريون فى الاقدام والهمة والنشاط والخروج الى البلاد الأوربية ، ابتغاء التجارة والكسب والتفرج عليها ومعرفة عاداتها وأحوالها وتجارتها » (٩٨) .

ولا يفوت المؤلف أن يمتعض لمراى درويش يرقص فى جناح المعرض المصرى ، وكان المصريين جميعا على شاكلته (٩٩) ، كما يندم على ما ليس بمصر ويقول فى لغة تنم عن الألم الحقيقى حين يقارن الجناح المصرى فى معرض باريس بغيره ، « فخالج نفسى استصغاره واحتقار ما فيه بالنسبة الى ما رأيته من المعارض المتقدمة ٠٠ فان حكوماتها لما لم تشترك فى معارضها شممت الأهالى عن ساعد الجد والاجتهاد ٠٠٠ » (١٠٠) ، ثم يدعو الأثرياء المصريين الى فعل مثل ذلك . ويذكرنا هذا التعليق بتعليق آخر يشير فيه أمين فكرى الى احتفال بمناسبة المعرض الدولى بباريس حضره الملوك والرؤساء ، ويشيد بما لاحظته فيه من « السكينة والوقار ومزيد الاحترام واحترام بعضهم بعضا نساء ورجالا » ، ثم يردف : « تمنيت لو التزم فى اجتماعاتنا الوطنية هذا الحال » (١٠١) .

نظرة عامة :

من نافلة القول انه كان من الممكن اضافة أبعاد جديدة نقارن من خلالها بين فكرين وحساسيتين وموقفين وعصرين ، بل ربما يكون هناك مجال لوضع هاتين الرحلتين اللتين اخترناهما فى اطار أوسع هو رحلات المصريين الى أوربا فى القرن التاسع عشر ، مع اهتمام برحلة محمود عمر أحد أعضاء الوفد المصرى الذى رافق عبد الله فكرى الى مؤتمر السويد والنرويج وصاحبه منذ أول يوم الى يوم العودة ، وأصدر رحلته بعنوان : « الدور البهية فى الرحلة الأوربية » ، القاهرة ، ١٨٩١ ، ثم فى اطار أوسع وأوسع هو رحلات أهل الشرق عموما ، وخاصة فى الشام وتونس ، الى أوربا ، وقد عدها البعض لتصل الى حوالى العشرين (١٠٢) .

ان المنظور الذى استخدمناه فى هذا الحديث هو المنظور الأيديولوجى ، أى ماذا يقف وراء كل رحلة من أفكار وقيم : وقد وجدنا أحدهما يهتم

بالعلم ويتطلع اليه ويضع ذاته الفردية فى أدنى مكان وراء ذاته الجمعية ، ويتمتع بالاخلاص والصدق ويمارسهما ويحابه الأمور من أمام ، واضح النظرة متسقة ، يمارس رؤية التفاصيل وادراك الكليات سواء بسواء ، ويجاهد فى ضبط انبهاره ليحوله الى ادراك من الخارج لشيء « آخر » ، ادراك لا يغلب فيه الاندهاش على داعى الموضوعية ، ولا الغرابة على داعى الصدق . ورأينا الآخر يرفع بالعلم راية بينما الوظيفة هى عماده وأوراق اعتماده ، وهو فى رحلته لا يكاد يهتم بالأفكار وبالفصوص الى المبادئ ، ويتحول عنده ، موظفا ، الاهتمام بالعلم الى الاهتمام بالتعليم لإرضاء الناظر وناظر القطار ، وهو يدفع بالقومية فى أول الكلام ، بينما أواسطه وغايته حديث عن الذات افتخارا أو دعوة لأهل الثراء من طبقته أو فئته ، وهنا يدخل ما يدخل من عناصر التنافس والمظهرية ما نلمحه من خلال اشعارات أمين فكرى الى ما أنفقوا وما أكلوا وأين سكنوا والى صهره ومقابلاتهم ونياشينهم ، وكما قلنا فانه يظهر ازداجية فى الأغراض وفى الاهتمامات تتراوح ما بين الفردية والاجتماعية ، وتتغلب الأولى حتما ، وكان رفع شعار الثانية ما كان الا للتغطية ، وهو لا يرى فى أوربا الا المناظر والمفاخر ، ويرى ذلك كله فى تفاصيل جزئيات . انه حقا لا يدرك غير الأشياء ، ويمكن أن نقول ان حساسيته الأهمية العامة ، انتسابا الى ديار الاسلام ، تكاد أن تنبئد هى الأخرى ، وهو لا يعلق على المغايرة بين ديار الغرب وديار الاسلام ، ولا على احتلال فرنسا للجزائر وتونس . ان أحدهما « أنا » قد انفتحت لتكون باختيارها والزامها الذاتى « نحن » ، بينما الآخر يمثل مظهرا لجماعة ، بينما هو لا يهتم الا بذاته المحدودة ، الأول يدرك ويتكلم بعقل العالم ولسانه ، والثانى يرى ويتحدث بعين المتفرج وآهات تعجباته ، وكأنه يقول : افعل مثلى (ان كنت قادرا !) وتمتع . واذا كان لسان حال الأول : لقد رأيت لك وفكرت لك من أجل خيرنا المشترك ، ولقد ذهبت لأرجع اليك ، فلربما كان لسان حال الثانى يقول : ذهبت وليتنى لا أعود .

الهوامش :

(١) حول قراءة النص ، راجع الطريقة التى اتبعناها فى كتابنا « العدالة والحرية فى فجر النهضة الحديثة » ، سلسلة « عالم المعرفة » ، الكويت ، يونيو ١٩٨٠ .

(٢) يقصد كتابها نفسه .

(٣) « ارشاد الالباء الى محاسن أوربا » ، ص ٧٦٠ .

(٤) كان علي مبارك وقتها . ناظرا للمعارف العمومية ، ورياض ناظرا للبناء .

- (و نلاحظ أن أمين فكرى يستخدم تعبير « رئيس وزراء الخديوية المصرية » ، ص ٧٥٩ ، وقارن د. يونان رزق ، « تاريخ الوزارات المصرية » ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٢) .
- (٥) جرجى زيدان ، « تاريخ آداب اللغة العربية » ، بمراجعة د. شوقي ضيف ، الجزء الرابع ، دار الهلال ، ص ٢١٨ .
- (٦) لويس شيخو ، « الآداب العربية في القرن التاسع عشر » ، الجزء الثانى ، ص ٨٥ .
- (٧) عباس محمود العقاد ، « شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضى » ، ١٩٣٧ ، ص ٧٩ .
- (٨) د. على بركات ، « تطور الملكية الزراعية في مصر ١٩٧٧ ، ص ٥٠٨ .
- (٩) عباس العقاد ، المصدر المذكور ، ص ٨٢ - ٨٣ .
- (١٠) شيخو ، المصدر المذكور ، ص ٨٦ .
- (١١) المصدر نفسه .
- (١٢) جرجى زيدان ، المصدر المذكور ، ص ٢٦٤ .
- (١٣) نعتمد على النص المحقق ، اعتمادا على طبعة « التخليص » الثانية سنة ١٨٤٩ ، في « أصول الفكر العربى الحديث عن الطهطاوى » ، للدكتور محمود فهمى هجازى ، ١٩٧٤ . ونشير الى صفحات الكتاب الأسمى كما هو وارد على هامش الطبعة التى يحتويها هذا الكتاب .
- (١٤) « تخليص الأبريز في تلخيص باريز » ، ص ٣ ، وراجع كذلك ص ٤١ .
- (١٥) خول حياة الطهطاوى ، راجع كتابنا « الغدالة والحرية » ، ص ٢٣-٢٤ ، ص ١٠٧-١٠٥ .
- (١٦) « التخليص » ، ص ١٥٢ ، ١٦٣ .
- (١٧) نفسه ، ص ١٧ .
- (١٨) نفسه ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
- (١٩) « الارشاد » ، ص ٧٦٠ - ٧٦١ .
- (٢٠) نفسه ، ص ٧٦٠ .
- (٢١) نفسه ، ص ٧٩٧-٨ .
- (٢٢) « التخليص » ، ص ٤ مرتين .
- (٢٣) « الارشاد » ، ص ٧٦٠ ، ص ٩٢ .
- (٢٤) « التخليص » ، ص ٣-٤ .
- (٢٥) انظر دعاء رفاعة أن يوفق الله بهذا الكتاب « من نوم الغفلة سائر اسم الاسلام من عرب وعجم » ، ص ٥ .
- (٢٦) نذره ، ص ٧ ، والتفصيل ص ١٨٨ .
- (٢٧) « الارشاد » ، ص ٨ .
- (٢٨) نفسه ، ص ٨ - ٩ .
- (٢٩) « التخليص » ، ص ١٦٦ .

- (٣٠) ذاته ، ص ٤ - ٥ .
 (٣١) « الارشاد » ، ص ٨ .
 (٣٢) « التلخيص » ، ص ٦ .
 (٣٣) « الارشاد » ، ص ٢٧ .
 (٣٤) راجع مثلاً في « الارشاد » ، ص ٦٥ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ١٠٠ ، وانظر نص ص ٥٧ الذي سنأتي به بعد قليل .
 (٣٥) هذا هو عدد أمين فكرى (ص ٢٨) ، ولكل أول انهم سافروا يوم ٢١ يوليو وعادوا يوم ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩ م ، وهو ما يجعل عدد أيام الرحلة ستة وستين يوماً .
 (٣٦) « الارشاد » ، ص ١٩٠ وما بعدها .
 (٣٧) نفسه ، ص ٢٠١ .
 (٣٨) نفسه ، ص ٥٩٥ - ٦٠٧ .
 (٣٩) نفسه ، ص ٥٩٦ وما بعدها .
 (٤٠) نفسه ، ص ٧١٢ وما بعدها .
 (٤١) نفسه ، ص ٥٦ - ٥٧ .
 (٤٢) انظر مثلاً ص ٤٨ - ٥٠ ، ٥٧ ، ٦٧ ، ٥٦٨ ، ٦٠٥ - ٦ ، ٧٠١ - ٢ ، ٧٤٦ ، ٧٩٥ .
 (٤٣) نفسه ، ص ٤٣٦ .
 (٤٤) نفسه ، ص ١٠٠ . وفي المعنى نفسه قصيدة له « فى المجون » يذكرها العقاد ، المرجع المذكور ، ص ٨٣ ، ويبدو أنها قيلت فى أثناء رحلة باريس ، ومنها :

وهيفاء من آل الفرنج حجابها
 على طالبى معروضها فى الهوى سهل
 تعلقتهم لا فى هواها مراقب
 يخاف ولا فيها على عاشق بخل
 اذا أبصرت من ضرب باريز قطعة
 من الأصفر الابريز زلت بها النعل

- (٤٥) نفسه ، ص ٩٨ .
 (٤٦) نفسه ، ص ٩٩ - ١٠٠ .
 (٤٧) نفسه ، ص ٤٩ .
 (٤٨) نفسه ، ص ٥٧ .
 (٤٩) راجع الأرقام فى :
 Anouar Abdel-Malek, Idéologie et renaissance nationale Paris, 1969, pp. 326-327.

- (٥٠) « التلخيص » ، ص ٣٥ .
 (٥١) نفسه ، ص ٣٧ .
 (٥٢) نفسه ، ص ٣٩ .
 (٥٣) نفسه ، ص ٥٥ .

- (٥٤) نفسه ، ص ٥٦
- (٥٥) المصدر نفسه
- (٥٦) نفسه ، ص ٥٩
- (٥٧) نفسه ، ص ٥
- (٥٨) نفسه ، ص ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٨-٩
- (٥٩) نفسه ، ص ٥
- (٦٠) نفسه ، ص ٩
- (٦١) نفسه ، ص ٧
- (٦٢) نفسه ، ص ٥٨
- (٦٣) نفسه ، ص ١٢٩-١٣٠
- (٦٤) نفسه ، ص ١٣٠
- (٦٥) نفسه ، ص ٥٧
- (٦٦) نفسه ، ص ١٩ ، ١٢٨
- (٦٧) نفسه ، ص ١٤-١٥
- (٦٨) نفسه ، ص ١٩
- (٦٩) نفسه ، ص ٧
- (٧٠) « الارشاد » ، ص ٣-٤
- (٧١) « التخليص » ، ص ١٥٢-١٥٨ ، ١٦٦-١٦٧
- (٧٢) نفسه ، ص ٣
- (٧٣) نفسه ، ص ٦٦-٦٨
- (٧٤) نفسه ، ص ٣٣ ، وراجع كذلك ص ٤٠
- (٧٥) « الارشاد » ، مثلا ص ٦٧٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٦٠١ ، ٦٥٥-٦٦٢ ، ٧٤٣ - ٧٦٠ ، ٧٧٥
- (٧٦) نفسه ، ص ٦٧٤-٧٠٠
- (٧٧) نفسه ، ص ١٣ وما بعدها
- (٧٨) نفسه ، ص ٤٠-٤١
- (٧٩) نفسه ، ص ٧٤٦ - ٧٤٧
- (٨٠) « التخليص » ، ص ٢
- (٨١) راجع فهرس « الانبياء » في كتاب د. محمود فهمي حجازي المذكور ، ص ٥١٠
- (٨٢) « التخليص » ، ص ٨
- (٨٣) نفسه ، ص ٢١
- (٨٤) راجع كتابنا ، « العدالة والحرية » ، فصل الطهطاوى بعامة

- (٨٥) « الارشاد » ، ص ٤٦ .
- (٨٦) كارل بروكلمان ، « تاريخ الشعوب الاسلامية » ، الجزء الرابع ، الترجمة العربية ، بيروت ، ١٩٥٠ ، ص ١٧٢ .
- (٨٧) « الارشاد » ، ص ١٣٧ .
- (٨٨) نفسه ، ص ٤٠٨ ، ٤١٤ .
- (٨٩) نفسه ، ص ١٤٦ .
- (٩٠) نفسه ، ص ١٤٧ .
- (٩١) نفسه ، ص ١٤٧ - ٨ .
- (٩٢) راجع كذلك حديثه عن النظام البرلماني الانجليزي ، ص ٤٩٧-٤٩٩ .
- (٩٣) نفسه ، ص ١٥٦ . وهناك صفحات ينطلق فيها أمين فكري « صادقاً » حتى يقدم سطوراً عن حياة الطلاب ، التي عرفها جيد المعرفة هو نفسه ، في الحي اللاتيني بباريس ، وتتضمن حديثاً عن الحرية في هذا الاطار ، ص ١٤٣-١٤٤ .
- (٩٤) راجع مثلاً في « التخليص » ، ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ، وغيرها كثير .
- (٩٥) راجع ديوان « رفاعة الطهطاوي » جمع ودراسة د. طه وادي ، ١٩٧٩ .
- (٩٦) « الارشاد » ، ص ٥٧ .
- (٩٧) نفسه ، ص ٦٨-٦٩ ، وراجع ص ١٢٧ ، ٧٤٨-٧٤٩ .
- (٩٨) نفسه ، ص ١٣٠-١٣٢ .
- (٩٩) نفسه ، ص ٢٣٢-٣٠٠ .
- (١٠٠) نفسه ، ٣٧٥-٣٧٦ .
- (١٠١) نفسه ، ١٦٩ .

I. Abu-lughd, Arab Rediscovery of Europe, Princeton, 1963, (١٠٢)
pp. 71-73.

-ومن هذه الرحلات العشرين ثمانية مصرية .

« العروة الوثقى » والمطالب الوطنية المصرية (*)

أولا : مقدمات :

نتناول فى هذه الدراسة موضوعا محددا للغاية ، هو موقف جريدة « العروة الوثقى » التى أصدرها جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده فى باريس عام ١٨٨٤ م ، من مطالب الحركة الوطنية المصرية . وعلى هذا فأننا لانتناول بالتفصيل ، ولذايتها ، دراسة هذه المطالب ، وإنما نبدأ من تعدادها على النحو الذى سنراه ، بعد تحديدها من مظانها المختلفة ، ولا نعلم بوجود دراسة اختصت بتتبعها وتحديدها ، لنركز النظر على موقف « العروة الوثقى » منها . ومن جهة أخرى ، فأننا ننظر الى هذه اللحظة بالذات من لحظات حركة كل من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، ولن نفصل أى تفصيل فيما سبق تلك اللحظة ولا ما تبعها ، مكتفين بالإشارات السريعة الضرورية الى هذا أو ذاك بحسب ما يقتضيه إيضاح جوانب موضوعنا المجدد .

ومع ذلك ، فإنه من المهم أن نشير الى عدد من القضايا التى ترتبط بموضوعنا وتشكل خلفية أو امتدادا له بحسب الحالات ، وهى جديرة بأن تجد الاهتمام المناسب بها من جانب الباحثين ، وإن كان بعضها قد وجد دراسات كافية تتعرض له على نحو مقبول . وسوف نتخذ مواقف بشأن معظمهما ، دون أن نستطيع تقديم مبرراتها بالتفصيل هنا فى هذا الحيز الضيق :

١ - كيف ينبغى أن يكون التوصيف الدقيق لتلك المجموعة من الأحداث التى سبقت ١٥ سبتمبر سنة ١٨٨٢ م وأدت اليه ، هل هى « حركة » أم « ثورية » ؟ هل هى « وطنية » أم « قومية » ؟ هل هى « مدنية »

(*) كانت مادة هذه الدراسة موضوعا لمحاضرة القاها المؤلف فى الجمعية التاريخية المصرية ، بالقاهرة ، فى إبريل ١٩٨٦ .

أم « عسكرية » ؟ وهل تميزت بوحدة أساسية لها رغم تعدد « القوى » التي شاركت فيها ؟ وما هي تلك « القوى » ؟ ولانبرى أن هذه المسائل قد حسمت ، رغم انها قد تلقت اجابات صريحة أو ضمنية عند كل من يتصدى للكتابة عن تلك الفترة ، بل انها لاتزال جديرة ، ولفترة قادمة ليست بالقصيرة ، بالتأمل والدراسة .

٢ - ما هي نقطة البدء الزمنية في دراسة تلك الحركة على ما سنختار ؟ هل نبدأ من ١٨٧٦ م ، سنة بداية التدخل الأجنبي السافر واتجاه اسماعيل نحو الانفلات من قبضة القوى الكبرى الأجنبية وبداية تكون ما يمكن أن يسمى « بالرأى العام » في مصر وانطلاق حركة الصحافة انطلاقا قويا ، وهي في نفس الوقت سنة الحركة الإصلاحية التي قادها مدحت باشا في تركيا ؟ أم نبدأ من فبراير ١٨٨١ م مع تدمير الضباط ؟ أم من سبتمبر من نفس السنة مع حادثة عابدين الشهيرة ؟ ونختار نحن عام ١٨٧٩ م من بدايته ، لأنه عام تجمع السحب واشتداد معارضة مجلس شورى النواب وقوة الصحافة وقوة الحركة الدستورية وانسداد الطرق أمام اسماعيل ثم خلفه وظهور لائحة مجلس شورى النواب في يونيو من ذلك العام ، الى غير ذلك من الأحداث التي تجعل من عام ١٨٧٩ م عام تجمع السحب وتحدد الطرق واتضاح المواقف وتمفصل التيارات السياسية والفكرية .

٣ - ما هي حقيقة موقف ، أو مواقف ، الأفغانى في مصر حتى نفيه في ٢٦ من أغسطس ١٨٧٩ م ؟ ونقول من الآن ان الأمر غامض ولا يمكن ان نصف المشهور عن ذلك الا بأنه أقاويل تنتظر الدراسة الموثقة الدقيقة لتأييدها أو لتفنيدها (١) .

٤ - ما هي حقيقة أهداف الأفغانى في كل تحركاته منذ أن جاء الى المنطقة عام ١٨٦٩ م الى موته عام ١٨٩٧ م ؟ هل هو الداعية المفكر ؟ هل هو رجل الثورة ؟ هل هو المنادى ببعث العالم الاسلامى ؟ أم هو المغامر الطموح (٢) الذى أخفى أصله الشيعى واندمج فى العالم السننى ليوفر لنفسه مجالا للسيادة وليحقق لنفسه أغراضا ربما كان بعضها يصل الى الحلم بتنصيبه ، ليس فقط حاكما على مصر ، بل وعلى العالم الاسلامى ، ليجمع لأول مرة منذ عصر الراشدين بين صفة الملك وصفة الخلافة ، بين القدرة السياسية والقدرة العلمية ؟ .

٥ - ماذا كانت تحركات الأفغانى السياسية في عام ١٨٨٤ على التحديد وعلى الأخص علاقاته بالحكومتين الفرنسية والانجليزية وبالسلطان العثمانى وربما باسماعيل ؟ (٣) .

٦ - ما مصدر الأهمية التي القيت على شخص الأفغاني ؟ وهل كان « قوة » سياسية بالمعنى الاصطلاحي في لعبة السياسة ؟ بعبارة أخرى : من كان « يمثل » ؟ وعمن كان يعبر ؟ وفيمن أثر من بعد ذلك كله ؟ وينبغي أن يدرس هذا الموضوع بدقة وخاصة على ضوء تقارير الدبلوماسيين الانجليز والفرنسيين وغيرهم في ذلك العصر في مجمله .

٧ - ماذا كانت حقيقة موقف محمد عبده في نفس الفترة ، وخاصة ابان رحلته الى لندن في صيف عام ١٨٨٤ ، وفي خلال قيامه بالاشتراك في تحرير « العروة الوثقى » مع الأفغاني في باريس ؟

٨ - ما حقيقة الجمعية التي تذكر جريدة « العروة الوثقى » انها تملكها ، وأن تلك الجمعية هي التي تنفق عليها واختارت محرريها ، هل هي حقيقية أم من وضع الأفغاني أم بين هذا وذاك ؟

٩ - هل للجريدة أهداف أو وظائف غير تلك التي تذكرها ، على ما سنرى ؟ بعبارة أخرى : هل ظهرت لتكون « ورقة » في يد قوة ما (فرنسامثلا) ضد قوة أخرى ؟

١٠ - ما هو موقف الجريدة ، ومن ورائها الأفغاني ، من حركة المهدي في السودان على الدقة ؟

١١ - وبصفة عامة : ما حقيقة الأمر حول نصيب كل من الأفغاني ومحمد عبده في أفكار الجريدة ؟

١٢ - ولا يزال التطور السياسي للشيخ محمد عبده بحاجة الى دراسات متعددة ، والموقف في هذا الصدد أبعد ما يكون عن الحسم بل عن الوضوح ، ولا يزال هناك الكثير ليقال وليبحث في هذا الشأن .

١٣ - أخيرا ، ومن وجهة نظر عامة ، فان موضوعنا هذا المحدد يشير بحكم عنوانه ذاته مشكلة الصلة بين الفكر والعمل ، وبين الايديولوجيا والوقائع ، ويشير كذلك أهمية الربط بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأحداث على نحو منهجي دقيق ينطلق من مفهوم كلية التاريخ وتعدد جوانبه النوعية مع ذلك .

١٤ - كذلك ، فان موضوعنا يحرك من جديد مشكلة طبيعة الخطوط الفاصلة بين الاتجاهات الدينية والاتجاهات المدنية في أثناء الحركة الوطنية المصرية ، وهو أمر لا يخص الأفغاني ومحمد عبده وعبد الله النديم وحسب ، بل وعرابي نفسه من زاوية ما ومعه كثيرون .

١٥- ونشير في النهاية الى ان الدراسة الحالية تهتم بالمواقف الفكرية على وجه أخص ، ولكن الدراسة التاريخية الأشمل سوف تضسع في اعتبارها تيارات الأحداث الدولية والمصرية الداخلية في خلال عام ١٨٨٤ م .

ثانيا : المطالب الوطنية (٤) :

أشرنا من قبل الى مشكلة التحديد الزمني للحركة الوطنية ، والى أننا نختار أن نطلق بها من أوائل عام ٧٩ ، لنصل الى مستقر لها مع بداية الاحتلال البريطاني في ١٥ من سبتمبر عام ١٨٨٢ م . ورغم هذا التحديد الزمني الا أننا سوف نتجاوزه ، قبلا وبعدا ، في بحثنا عن مصادر قائمة المطالب الوطنية ، فنتجاوزه قبلا لنضم كتابات رفاة الطهطاوى وأعمال مجلس شورى النواب وأوامر تنصيب النظار السابقة على عام ٧٩ ، ونتجاوزه بعدا لنضم الكتابات والمذكرات التي ظهرت من بعد الاحتلال البريطاني وتحدث عن الحركة الوطنية المصرية .

ويمكن أن نقسم المصادر التي يمكن الاعتماد عليها لاستخراج المطالب الوطنية الى المجموعات التالية :

- (أ) البيانات الرسمية .
 - (ب) أعمال مجلس شورى النواب .
 - (ج) مشروعات لوائح المجلس .
 - (د) البيانات العامة للقوى السياسية .
 - (هـ) الخطب والمقالات والتصريحات الصادرة في أثناء الأحداث . (١٨٧٩ - ١٨٨٢ م) .
 - (و) المذكرات والكتابات اللاحقة ، للمصريين والأجانب .
- ويمكن أن نحصر المطالب الوطنية المصرية في المجموعتين التاليتين :

أولا : المطالب القومية العامة :

- ١ - التأكيد على ذاتية مصر .
- ٢ - التأكيد على فكرة الأمة المصرية وتمجيدها .
- ٣ - التأكيد على فكرة الوطن .

ثانيا : المطالب السياسية والاجتماعية :

- ١ - رفع الاستبداد .
 - ٢ - التأكيد على أن الحكومة تمثل الأمة وليست كيانا ضدها ، مع ضرورة احترام حقوق الأمة بالاجمال .
 - ٣ - ارساء قواعد الحكم النيابي .
 - ٤ - وضع الدستور (اللائحة) والعمل به .
 - ٥ - أن تكون الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابي .
 - ٦ - الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية .
 - ٧ - مصر للمصريين .
 - ٨ - رفع اعداد الجيش الى ١٨ ألفا .
 - ٩ - رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل فى شتى مرافق العمل العام .
 - ١٠ - الاصلاح العظام .
 - ١١ - تحقيق التقدم والتمدن .
 - ١٢ - العناية بالتعليم .
- وسوف نحدد المقصود من كل مطلب على حدة فى مكانه .

الثالث : « الغزوة الوثقى » :

صدر من هذه المجلة ، أو « الجريدة » على ما كانت تسمى به نفسها ، ثمانية عشر عددا ، فى الفترة ما بين ١٣ مارس ١٨٨٤ م و ١٦ أكتوبر من نفس العام ، وقد أصدرها ، من باريس ، جمال الدين الأفغانى بمعونة من الشيخ محمد عبده ، الذى استدعاه الأول من منفاه فى بيروت الى باريس ، حيث استقر الأفغانى مدة ، ولا يزال الخلاف بين الباحثين دائرا حول مدى نصيب الثانى فيها وطبيعة هذا النصيب . ويمكن ان نقول ان المسئولية العامة هى على الأفغانى بكل تأكيد ، كما أن كل الأفكار على التقريب هى إما له أو يوافق عليها ، ماعدا ما قد تسرب فى المقالات التى قد يثبت النقد الداخلى أنها لمحمد عبده عبارة وفكرا ، ولا بد من التوصل الى معايير موضوعية ، وبالتالى لغوية فى الأساس ، لمعرفة ما ينتمى الى هذا وإلى ذاك ، ويمكن استخدام الحاسب الآلى فى هذا الشأن . وقد كان تأثير الجريدة على قرائها ، وقت صدورها ومن بعد ذلك لسنين طويلة ، عظيما

جدا ، بحسب ما نعلم من تصريحات أهل العصر ، وذلك لحماستها العظيمة وظاهر اخلاصها وصراحتها الجديرة بالأفغانى حين يشاء • ولا بد من الوقوف موقف المتشكك من الجمعية المزعومة ، والمسماة بنفس الاسم ، والتي يدعى الأفغانى فى مقالات الجريدة أنها أنشأتها لتعبر عنها كما لا بد من تكرار دراسة موضوع تمويل الجريدة ومصادره ، حيث يمكن أن نتباين الآراء وتذهب الظنون كل مذهب ، من مصادر أجنبية الى اسلامية ، ومنها اسماعيل باشا خديو مصر السابق (٥) ، ويحذر الأفغانى نفسه قائلا : « ومن ظن أن توزيعها مجانا [أى الجريدة] يقتضى أن تكون منسوبة لدولة من الدول أو شخص من ذوى المطامع فى امارة أو ملك ، فانما نشأ ظنه هذا من اليأس المستحكم فى نفسه • الخ (٥ مكرر) ، اشارة الى تمويل فرنسى أو من اسماعيل على الأغلب • وقد منع الانجليز الجريدة من الدخول الى مصر والهند على الأخص ، وهو ما كان أحد أسباب القضاء عليها ، ربما بين أسباب أخرى • وقد نشرت الجريدة مجمعة لأول مرة على هيئة كتاب ، فى مجلد واحد ومكون من جزئين ، فى بيروت ، ونعمد هنا على طبعة عام ١٩٠٨ م ، وقد أعيد نشرها بتصوير هذه الطبعة لدى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٤ •

رابعاً : مواقف العروة الوثقى من المطالب المصرية القومية العامة :

يحسن أن نحدد أولا المفاهيم والمواقف الرئيسية « للعروة الوثقى » المتصلة بهذا الموضوع بصفة عامة •

يمكن أن نقول ان الدعوة الرئيسية التى توجهها الجريدة هى الدعوة الى « الاتحاد » كسبيل للقوة ولنيل الاستقلال من القوى الأوروبية المنيرة ، وعلى رأسها بريطانيا العظمى • والسؤال هو : اتحاد من ؟ لقد بدأت الجريدة فى مقالها الافتتاحى بالاشارة الى أنها تقصد اتحاد « الشرق » ، مفهوما بامتداده من الهند الى مكة الى مصر (٦) ، حيث تقول الجملة الأولى فى ذلك المقال : « هذا ما تمده العناية الالهية من قول الحق ، متعلقا بأحوال الشرق وعلى الله المتكل فى نجاح العمل » (٧) ، ثم يقول الكاتب : « بانح الجحاف بالشرقيين غايته ، ووصل العدوان فيهم نهايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصا فى المسلمين منهم • فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا ، وذوو حقوق فى الامرة حرما حقوقهم ظلما ، وأعزاء باتوا أذلاء واجلاء أصبحوا فقراء وأغنياء أمسوا فقراء • • • ولم تبق طبقة الا وقد مسها الضر من افراط الطامعين فى أطماعهم » (٨) • ويضيف : « ان الرزايا الأخيرة التى حلت بأهم مواقع الشرق جددت الروابط » • وفى الفقرة الخاصة بمنهج الجريدة ، تقول على الفور انه : « سنبأتى فى خدمة الشرقيين

على ما فى الامكان من بيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف ، وترضى بالطرق التى يجب ساركها لتدارك ما فات ، والاختراش من غوائل ماهو آت « (٩) . وبصفة عامة يتكرر فى هذه الافتتاحية استخدام « الشرقى » « الشرقيين » . ومن الطريف أن نلاحظ أن الأفغانى يبدو كأنه يعتبر الشرق كله « وطنه » ، حيث تذكر الافتتاحية أنه قبل انشاء تلك الجريدة تلبية لـ « حق واجب عليه لدينه ووطنه » . (١٠) .

ولكن يبدو أن الأفغانى تنبه الى مآزق خطير يقع فيه : فاذا كان يتجه الى الشرق كله ، من هنده الى مصره (ولاحظ أنه لا يمد ببصره الى الغرب من مصر ، وهو ما يناسب فرنسا) ، واذا كان يدعو الى الاتحاد (١١) : فان وسيلة الاتحاد ، و « جامعته » ، انما هو الاعتقاد ، أى الدين : « ان الرزايا الأخيرة التى حلت بأنهم مواقع الشرق جذدت الروابط وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها المتصلة بجامعة الاعتقاد بين ساكنيها ، فأيقظت أفكار العقلاء وحولت أنظارهم لما سيكون من عاقبة أمرهم مع ملاحظة التعلل التى أدت بهم الى ما هم فيه . . . راجية أن يسترجعوا بعض ما فقدوا من القوة ، ومؤملين أن تهمل لهم الحوادث سييلا حسنا يسلكونه لوقاية الدين والشرف » (١٢) . فكيف يكون الدين ، وهو الاسلام ، هو سبيل اتحاد كل الشرقيين ومنهم كثرة غير مسلمة ؟ لذلك فان هذا التاكيد على الشرق والرابطة الشرقية والشرقيين سوف ينحسر بشدة فى خلال الاعداد التالية من الجريدة ، ليتحول الحديث الى اتحاد المسلمين صراحة وتخصيصا ، وهو ما ظهر منذ الافتتاحية ذاتها (١٢ مكرر) ، ولا غرابة بعد ذلك أن نجد المقال الرئيسى فى العدد الثمانى معنونا : « الجنسية والديانة الاسلامية » (١٣) .

الاتحاد المقصود اذن هو اتحاد المسلمين ، وهو أشبه بالدواء السحرى الذى يكفى لعلاج كل المشاكل : « ان الأمم الكبيرة اذا عراها ضعف لا فتراق نى الكلمة . . . ثم حالت عايتها قوة أجنبية . . . فزعت الى استبقاء الموجود بورد المفقود ، ولم تجد بدا من طلب النجاة من أى سبيل وعند ذلك تحس بقوتها الحقيقية ، وهى ما تكون بالتثام أفرادها واتحاد آحادها ، وأن الالهام الالهى والاحساس الفطرى والتعليم الشرعى ترشدها الى أن لا حاجة لها الى ما وراء هذا الاتحاد ، وهو أيسر شئ عليها » (١٤) . وفى اطار دراسة هذا الأمر ، يستخدم الأفغانى مفاهيم أساسية ، أظهرها « الدين » و « الأمة » و « الملة » (وهما اصطلاحان بمعنى واحد عنده) و « العصبية » ، كما يستخدم مفهوم « الجنسية » ليهاجمه كأساس للروابط السياسية .

ويمكن تجميع مواقف « العزوة الوثقى » المتصلة بموضوعنا الحالى فيما يلى :

- ١ - سبيل الاتحاد هو الالتفاف حول الدين .
 - ٢ - وليس حول شيء آخر .
 - ٣ - فيما يخص الجنسية على الخصوص ، فإن الدين فوق الجنسية ،
ويؤدي هذا كله الى :
 - ٤ - بيان النموذج السلفى لقوة الأمة باتحادها حول الدين .
 - ٥ - وبيان شروط الحاكم الذي يظهر وكأنه يقوم بالدور الاساسى فى
ترابط الأمة على المستوى الزمنى .
 - ٦ - وبيان وظيفته .
 - ٧ - وبيان دور العلماء الى جانبه .
- على ضوء هذا كله يمكن ان ننظر فى موقف « العروة الوثقى » من
المطالب المصرية القومية العامة ، وهى :

- ١ - التأكيد على ذاتية مصر .
- ٢ - التأكيد على فكرة الأمة المصرية وتمجيدها .
- ٣ - التأكيد على فكرة الوطن .

ونقصد بذاتية مصر الوعى بتفردا عبر التاريخ ، والوعى باستمرارها
التاريخى من باب أولى ، وخاصة قبل العصر الاسلامى ، بما يؤدي الى
تمجيد حضارتها القديمة ، باختصار الوعى بأن مصر شيء « مختلف » .
والنتيجة العملية للتأكيد على ذاتية مصر هى ابراز اختلافها عن تركيا
واختلاف المصريين عن الأتراك والمستتركة ، ومن باب أولى عن الأجانب ،
ليصب هذا كله فى فكرة « مصر للمصريين » . وهكذا فإن الطريق ممتد
من الذاتية الى الاستقلال ، والواقع أن الدراسة الدقيقة لكتابات المصريين
وخطب السياسة تبين اتجاههم الى تصور « مصر » على هيئة كيان خاص
مستقل متميز فى نوع وجوده عن أعداء المصريين أنفسهم ، ولكن هذا
التصور تشخص فى الفترة التى نحن بصدددها ، ليس على هيئة « مصر »
على التحديد ، بل على هيئة « الوطن » الذى يكتبى كل السمات التى
أشرنا اليها فى السطور السابقة ، والذى استقرت فكرة تشخيصه ، حتى
أن عبد الله النديم ألف رواية أسماها « الوطن وطالع التوفيق » ، ومن
المهم أن نعرف ماذا كان تحت هذا العنوان الأخير ومضمون هذه
المسرحية .

فيقول بعض المؤرخين انه « كان لها في نفوس الشعب تأثير كبير ، بعد أن نبهت الأفكار وفتحت الأنظار ، فقد تقد فيها عبد الله النديم العيوب الاجتماعية والسياسية ، ووصف ما كانت عليه البلاد من فوضى واضطراب ، وما كان فيه المصريون من الذل والاهانة ، وما تحملوه من الظلم والمغارم ، وصور للنظارة صور أجدادهم ، وما كانوا فيه من تقدم ورفعة ، وأوجب النظر في سر تقدم الأمم ، والبحث فيما يحرك الهمم ، والفكر فيما كان للآباء من مفاخر ، وما تركه الأجداد من المآثر ، وقابل فيها بين السيادة السابقة والعبودية اللاحقة ، وعلوم الأولين وجهالة الآخرين ، ومدنية المتقدمين وهمجية المتأخرين ، وقوة نفوذ الأول وخضوعنا الآن لضعف الدول » . وبين فيها النديم كذلك ما يلزم من النجدة خشي نخرج من هذه الوهدة (على ما لخصها النديم بنفسه وفي كلماته) . وعلى الرغم من أن النديم مدح فيها الخديو (وهو توفيق) مدارة له ، إلا أنها كانت تحارب الظلم والتعسف والدكتاتورية في الحكم ، وخواتمها تشف عن أسف شديد على تهقر مصر وما يحدث فيها من الخلل ونسوء التدبير ، وفيها دعوة الى مقاومة الاستسلام للرقابة الأجنبية المسيطرة على أجهزة الحكومة (١٥) . وكان عبد الله النديم قد وضع نموذجاً لخطبة دينية ، تتضمن الدعوة الى المحافظة على حقوق البلاد ، والنهي عن الظلم والبغى ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الأخطار التي تظهر دلائها في الأفق ، والاتحاد مع المواطنين ، من غير نظر الى اختلاف في الدين ، والتذكير بمجد مصر السابق (١٦) . وتظهر محسولة الربط بين « الوطن » و « الذات القومية » ، من قبل عبد الله النديم ، عند رفاعة الطهطاوى ، الذي يحتل مفهوم الوطن عنده مكانة كبيرة . ومن ذلك مثلاً قول رفاعة عن المنافع ان « بها يترقى الوطن » (١٦ مكرر) ، بينما كان من المنتظر تقليدياً أن يقول « بها يترقى أهل الوطن » . وإذا كان النديم يتحدث عن الوطن على الأخص ، فان رفاعة يتحدث عن « مصر » بالذات ، وهو ، أى رفاعة ، اذا كان يستخدم تعبيرات « بلاد مصر » و « الأقطار المصرية » و « مملكة مصر » و « القطر المصرى » و « البلاد المصرية » ، فانه يستخدم كذلك « مصر » باطلاق ، وأحياناً ما يقول « مصرنا » ، ويتحدث الطهطاوى عن مصر حديث الحب ، فهي « وطن شريف » ، بل « أعز الأوطان » ، وهي « أم لساكنيها » ، وهي قد سبقت جميع الأمم في التمدن ، وهي « بر البركة » ، وفيها « خزائن الأرض » ، وهي مستحقة بر بنيها ، « الذين هم أرباب قرائع ذكية وحافظتهم قوية ، متى قصدوا شيئاً تعلموه في أقرب وقت وزمان ، وكم قام على قابليتهم واستعدادهم لنظام الأمور أعظم برهان » . وعلى الرغم من أن الطهطاوى لا يستخدم تعبير « الأمة المصرية » الا مرة واحدة ، الا أنه من المؤكد انه تصور مصر ذاتاً ترتفع فوق مفهوم الوطن ومفهوم الأهالى أو المصريين (١٧) .

وينقلنا هذا الى ما نعتقد انه المطلب الثالث من المطالب المصرية القومية العامة ، وهو التأكيد على فكرة « الأمة » المصرية وتمجيدها . ولا شك أن الاشارات السابقة تبين ان أفكار « مصر » و « الوطن » . و « الأمة المصرية » متلاحمة فيما بينها ، ولا تمايز الا من حيث النظر . والسؤال الذى يضعه مفهوم « الأمة المصرية » هو : هل مصر هى مجرد أرض أم هى كيان يجمع أعضائه ، ويصبح فوقهم « أمة » كأنها شخص كبير ذو وعى وتاريخ وإرادة واستقلال عن الآخرين ؟ ونعتقد أن الرأى العام المصرى ، وعلى رأسه قياداته الفكرية والسياسية والاجتماعية والعسكرية ، كان يسير فى اتجاه البديل الثانى ، وسوف نعود الى ذلك من بعد . ونضيف الآن ، استشهاده على ذلك ، وإضافة الى ما ذكرنا من اقتباسات عن الطهطاوى ، أن الشيخ محمد عبده نفسه ، فى مقالتيه فى « الوقائع المصرية » لعام ١٨٨١ ، « الشورى » و « الشورى والقانون » (١٨) ، يستخدم اصطلاح « الأمة » للدلالة على مصر ، حيث يتحدث فى المقال الأول عن « البلاد المصرية » و « الأهالى المصريين » ، ثم يثلى تعبيراً عنها بمصطلح « الأمة » ، كما يقول فى المقال الثانى : « فإذا بلغت أمة من الناس هذه الدرجة من التنور وأصبحوا جميعاً على رأى واحد فى وجوب ضبط المصالح ، وتقييد الأعمال بحدود مقدسة تصان ولا تهان ، اندفعوا جميعاً الى طلب هذه الحقوق الشريفة » ، كما تتضمن فقرته الأخيرة استخداماً لاصطلاحى « الأمة » و « الوطن » (لما يؤيد شأن البلاد ويعلى كلمة الوطن » ، و « أمة متمتعة بمزاياها الحقيقية ») . أخيراً ، وليس آخراً ، فإن اصطلاح « الأمة » ورد فى « برنامج الحزب الوطنى المصرى » الذى نشرته « التيمس » فى ١/١/١٩٨٢ م ، حيث تقول نقطته الرابعة ان أعضاء الحزب تعاهدوا على توسيع نطاق التهذيب الذى من سبيله تعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة ، وتقول ان أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل فى السياسة « متى تحصلت الأمة على حقوقها » ، كما تحذر النقطة الثانية الخديو من « الاستبداد والاجحاف بحقوق الأمة » . ويأتى ذكر « الأمة » مرتين كذلك فى نقطته السادسة (١٩) .

فماذا لدى « العروة الوثقى » ، بعد هذا الذى رأينا من موقف المصريين ، عن « ذاتية مصر » و « الأمة المصرية » و « الوطن » ؟ ان الجريدة ، ان نحن أردنا الاجابة فى كلمة واحدة ، لا تؤيد أى مطلب من هذه المطالب الثلاثة الكبرى على نحو ما شخصناها ، وهى ترفض بوضوح المطلبين الأولين ، ولا ترى فى « الوطن » عملياً الا محل السكنى ، ولنفصل فى الامر بعض تفصيل .

ونبدأ بهذا السؤال : ما « مصر » عند « العروة الوثقى » ؟ باختصار شديد : هى مجرد الأرض . ويدل على ذلك التعبيرات التى تستخدمها :

الجريدة بديلا عن مصر ، فهي تقول « أرض مصر » (٢٠) ، و « الديار المصرية » (٢١) ، و « القطر المصري » (٢٢) ، و « الأقطار المصرية » (٢٣) ، و « الأراضي المصرية » (٢٤) ، وواضح أنها كلها تعبيرات مكانية ، والظاهر أن هذا الاستخدام المكاني هو نفسه المقصود أيضا حين تقول الجريدة « مصر » وحسب .

وحتى حين تقول الجريدة : « ان تاريخ مصر من عهد الفراعنة الى الآن ، ينادى عليهم نداء الناصح . . بأن المحافظة على مصر من أهم واجباتهم » (٢٥) ، وهو قول قد يبدو حاملا لمعنى يقترب بعض الشيء من معنى « الذات المستمرة عبر الزمن » ، الا أن هذا الظن يتبدد على الفور حين نضع هذا النص في إطاره : فهو لا يتوجه بالكلام فيه الى المصريين ، وانما هو يقصد آذان « أصحاب الملك الشرعى » : فى شأن « الأقطار المصرية » ، وهم العثمانيون على ما يتضح من سياق النص ، حيث ينبههم الى أن ضياع مصر معناه أنه قد « أصبحت الأقطار السورية والحجازية واليمينية على خطر عظيم فى زمن قريب أو بعيد » (٢٦) . وهكذا فإن المقصود فى التعبير المشار اليه يعود الى محض الأرض ، أو ، على أفضل تقدير ، الى « الأقطار المصرية » .

والواقع أن نفى الجريدة ، ومن ورائها الأفغانى ، لذاتية مصر ولكونها أمة مستقلة ، يبرز على الأخص من تأكيدها الدائم على أن مصر عثمانية . ومن المهم جدا ، فى إطار هذا البحث ، أن نفصل فى مواقف « العروة الوثقى » من هذه المسألة ، لأنها تظهر الى أى حد كان الأفغانى فى واد والحركة الوطنية المصرية فى واد آخر . تقول الجريدة : « مصر بحدودها الطبيعية وملحقاتها تعد من الأملاك العثمانية » (١٦ مكرر) ، مؤيدة فى هذا النص فرمان تولية توفيق ، وبالتالي فإنها تناشد السلطان العثمانى العمل من أجل المحافظة على حقوقه ، وتفيض فى هذا وتكرره (٢٧) ، سواء تلك كانت حقوقه على مصر أو سلطته على الخديوى توفيق : فالدولة العثمانية هى « صاحبة السلطة الشرعية عليه » (٢٨) ، والعثمانيون هم « أصحاب الملك الشرعى » (٢٩) فى مصر ، و « المسلمون جميعهم يعترفون بحقوق السلطان » (٣٠) ، وتثق « الجريدة » ثقة تامة بعزائم العثمانيين ، وأنهم لابد أن يقوموا لصون بلادهم المصرية من استبداد غيرهم فيها » (٣١) ، وهى تدعو الانجليز الى أن يدعنوا « بما للدولة العثمانية من الحق » ، وأن « يتركوا لها بلادها » (٣٢) ، أى مصر .

ويسدى الأفغانى النصيح للعثمانيين مؤسسا له على مصالحهم الكبرى التى تتعدى مصر ، فما مصر عنده الا مجرد حالة جزئية وان تكن شديدة الأهمية : « أما الدولة العثمانية ، فلو حولنا النظر عن حقوقها الثابتة فى

الأراضي المصرية من وجوه كثيرة ، فليس يخفى علينا أن الولاية على تلك الأراضي هي الركن الأعظم للسلطة العثمانية في سوريا ، وقسم عظيم مما يتصل بها من آسيا الصغرى وفي الحجاز واليمن • فمن المفروض على العثمانيين ان يبذلوا وسعهم لصيانة مصر دفاعا عن حقوقهم المقررة وحفظا لشوكتهم في معظم ممالكهم ، ولا تسوغ لهم شرائع الملك ان يفرطوا في المسألة المصرية ، لا في جزئي منها ولا كلي ، فان مصر عقدة تتصل بها سائر أطراف السلطنة العثمانية ، فاذا انحلت ، فقد انحلت ، والعياذ بالله ، سائر العقد » (٣٣) •

ولا يقف الافغانى عند حد تأكيد حقوق الدولة العثمانية على مصر ، بل ويؤكد أن هناك كثيرين لهم حقوق فيها (٣٤) ، وربما كان يقصد فرنسا على الأخص (٣٥) ، بل ويتحدث صراحة عن « حقوق الدولة العثمانية وأهالى القطر المصرى » [و] حقوق الدول جميعا » (٣٦) ، وبالتالي فان المسألة المصرية « مسألة أوربية » ، و « ان للدول حقا في التدخل لحل هذه المشاكل » (٣٧) • وفى مقابل هذا الموقف الافغانى نذكر بشىء واحد ، هو قول بيان الحزب الوطنى المضرى انه « يقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » (٣٨) •

ومن جهة أخرى ، واستكمالا لاشارة ذكرناها منذ قليل ، فانه من الصحيح أن الجريدة تؤكد تكرارا على أهمية مصر ، ولكن الفحص المنتبه يصل الى أن هذه الأهمية انما هي أهمية نسبية ، أى لتأثير ما يحدث في مصر على كثير غيرها من الاقطار الاسلامية ، على نحو ما أثبتته بوضوح النص الذى أتينا به منذ لحظات • والواقع أن الانطباع الذى قد يخرج به القارئ لأول وهلة هو أن مصر كأنها مهمة لذاتها في عين الجريدة ، حيث تقول عنها : « ان مصر تعتبر عندهم [عند المسلمين عموما] من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها ، نظرا لموقعها من الممالك الاسلامية ، ولانها باب الحرمين الشريفين » (٣٩) ، كما تصفها بأنها « حبة الممالك العثمانية » (٤٠) ، وتقول عن الحوادث المصرية انها « مفتاح الكوارث الشرقية وفيها مغلاقها » (٤١) ، وهى تنادى العثمانيين وتذكرهم كما رأينا ، بأن تاريخ مصر من عهد الفراعنة الى الآن ، « ينادى عليهم نداء الناصح بأن المحافظة على مصر من أهم واجباتهم ، ان لم يكن لذاتها ، فلما يتسلط عليه موقعها من الاقطار » (٤٢) • وفى هذا التعبير الأخير جماع الأمر ، فربما كان الافغانى يود أن ينظر الى مصر لذاتها ، ولكن يغلب عليه فى النهاية النظر اليها لأهميتها للشرق وللمسلمين • وهكذا نجد هذا التارجح يظهر فى مقال بعنوان « الباب العالى والانجليز » ، فهو يبدأ بالقول : « يهتم المسلمون فى كل أرض بأمر ما يجسرى فى مصر » ، ثم يضيف بعد سطور : « ان عزة الدولة العثمانية وشوكتها

ليس إلا سلامة ملكيتها على مصر ، فان قضى فيها الأمر لغيرها ، والعياذ بالله ، أصبحت حقوق العثمانيين فى جميع ممالكها معرضة للخطر » (٤٣)، وعلى أحسن الأحوال ، فان الالتفاف حول مصر سوف يكون فى رأى الأفغانى ذا أهمية وسابلية ، حيث « صارت المسألة المصرية سببا فى احياء الأخوة الدينية » (٤٤) .

وهكذا ، فان مصر ليست كيانا متميزا ولا ذاتا ، وإنما هى مجرد أرض اسلامية ، وان تكن ذات موقع متميز وأهمية متفردة . وبالتالى فلا يهم كثيرا استقلال مصر . ان مصر ، فى نظر الأفغانى ، لبست ذاتا ، بل هى مجرد أرض .

ولا هى « بالأمة » . ليس من السهل أن نحدد الوضع النظرى لمفهوم الأمة عند الأفغانى (٤٥) ، وليس علينا ان نثق كثيرا فى قدراته على التنظير والتجريد ، وإنما يمكن ان نقول من استقراء كلامه وأمثله بشأن « الأمم » أنها عنده مجموعات بشرية واسعة تتجمع اما حول الجنس واما حول الدين ، وهو يفضل بالطبع هذا البديل الأخير الذى يسميه « بجامعة الدين » ، وما أشبه ذلك من تسميات . ولذلك ، فان الأمة الحقة هى الأمة الاسلامية : « المتدين بالدين الاسلامى ، متى رسخ فيه اعتقاده ، يلهو عن جنسه وشعبه ، ويلتفت عن الروابط الخاصة الى العلاقة العامة ، وهى علاقة المعتقد » (٤٦) ، و « كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهى مقوتة » (٤٧) .

ومع ذلك ، فانه يذكر هنا وهناك « الأمة العربية » (٤٨) و « الأمة الالمانية » (٤٩) و « أمة الروس » (٥٠) كما يسمى الانجليز « أمة » (٥١) ، ويتحدث عن بعض الناس الذين « توزعوا أما كالهندى والانجليزى والروسى والتركمانى » (٥٢) ، ومن الواضح ان هذه الحالات كلها تشير الى تجمعات جنسية لا دينية ، ولكننا نتعود على التناقض مع الأفغانى (٥٣) . ومن جهة أخرى ، وبينما يتحدث عن الايرانيين والافغانيين باعتبار أنهما « طائفتان هما فرعان لشجرة واحدة ، وشعبتان ترجعان لأصل واحد هو الأصل الفارسى القديم » (٥٤) ، فانه يبدو موسعا لمعنى « الأمة » ليدل على أية جماعة سياسية ، حين يقول باطلاق : « ان الأمة التى ليس من شئونها حل ولا عقد ... ولا تثبت على حال واحد ... الخ » (٥٥) . وتشن الجريدة هجوما قويا على « الجنسية » كأساس للتجمع البشرى ، وذلك فى المقال الرئيسى من العدد الثانى ، وتعتبرها مصدرا للفرقة ، بينما وحدة الاعتقاد هى سبيل التوحيد ، خاصة وأن جميع العصبية سوف تتساوى فى الخضوع للاله الواحد القهار وسوف تقبل الخضوع لمثليه على الأرض (٥٦) .

« ان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا في دينهم واعتقادهم » (٥٧) .
ومن هنا أهمية دور العلماء ، فهم وحدهم القادرون على « احياء الرابطة الدينية » (٥٨) . ويرفض الأفغانى أيضا ، ولكن فى خفوت شديد ، وحلة المذهب الدينى كأساس للتجمع السياسى ، وكأنه لا يريد أن يمس جراح الفرقة بين السنة والشيعة صراحة (٥٩) .

والآن ، فماذا عن مصر ؟ على طول الجريدة وعرضها لا يريد الأفغانى أن يهب مصر رتبة « الأمة » ، وإنما هو يتحدث عن « سبكنة مصر » (٦٠) ، و « أهل مصر » (٦١) ، و « سكان القطر المصرى » (٦٢) و « أهل البلاد المصرية » (٦٣) ، و « أهالى مصر » (٦٤) ، الى غير ذلك .
الا أن الاستثناء يحدث ، فى حالتين وحسب تستخدم « العروة الوثقى » تعبير الأمة لتطبيقه على مصر . ومن المهم أن نورد هذين النصين . يقول الأول الذى يأتى من عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤ م : « ان الانجليز ... يعتقدون أن الأمم الشرقية ، والأمة المصرية ، فى درجة الحيوانات السائحة ... » ، وكان نفس المقال قد قال قبل بسطور عن مصر : « ان أرض مصر من زمن محمد على قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود فى بلاد أوربا ، وأخذ كل مصرى نصيبا منها على قدره ... » (٦٥) . أما النص الثانى فإنه يأتى من العدد الأخير من الجريدة الصادر فى ١٦ أكتوبر سنة ١٨٨٤ ، ويقول : « لا يمكن ان يطمئن للسلطان قلب وهو يرى أن أمة عظيمة من أخص الأمم فى الولاء له والخضوع لشوكته سقطت تحت السلطة الأجنبية » (٦٦) ، ويقصد بتلك الأمة مصر . فكيف نفسر هذين الاستثناءين ؟ من الظاهر أولا ان كلمة « الأمة » فى الحالتين تدل على المعنى العام الذى أشرنا الى استخدامه أحيانا فى الجريدة بمعنى « الجماعة » أو « الجماعة السياسية » . ثانيا ، ان النص الثانى يؤكد على تبعية مصر للعثمانيين ، بينما هدف التوجه نحو فكرة « الأمة المصرية » إنما هو تأكيد استقلالها . ثالثا ، فلعل النص الأول على الأقل ، وربما النص الثانى كذلك ، أن يكون من قلم محمد عيده وتعبيرا عن فكره هو ، حيث يأتى النص الأول من مقال عن رحلته الى لندن وعما حدث به بعض السياسيين الانجليز (٦٧) .

ونأتى الآن الى الوطن والوطنية . ما من شك فى أن لهجة « العروة الوثقى » تظهر هنا أقوى وأقوى من حيث التعاطف مع هذين المفهومين ، ومن حيث التقييم الإيجابى لهما ، ومع ذلك فإن الأمر يظل نسبيا . صحيح أن الجريدة تتحدث عن « خدمة الأوطان » (٦٨) ، وعما « يوجبه الدين والوطن » (٦٩) ، وعن « حقوق الوطن » (٧٠) ، وتقول ان « الشريعة ... والنواميس تطالب كل شخص بصيانة وطنه والذود عن حوزته » (٧١) . ومع ذلك ، وكما يتضح من متطوق النص الأخير ذاته ، فإن الوطن فى

استخدام. الجريدة هو فى الأساس محل السكنى ، وإذا كانت له حقوق فمن حيث أنه محل العرض والمال . ومن هنا فإن معنى « الوطنية » أقرب ما يكون الى الحياد فى استخدامات « العزوة الوثقى » ، وهى تستخدم فى الأغلب كصفة وليس كاسم ، ويكون « الوطنى » هو الشخص الذى ينتمى الى أهل البلاد ، كما يتضح من قولها عن الحاكم المسلم الذى لا يحفظ حق الشريعة ويجور على الحقوق : « وأصبح ، وإن كان وطنيا فيهم ، أشنع حالا من الأجنبي عنهم » (٧٢) ، ومن قولها : « لا يعود فيها مقر لوطنى (٧٢ مكرر) ، وهى حين تتحدث عن « الجيش المصرى الوطنى » فإنها تقصد الجيش المكون من أبناء البلاد (٧٢ مثلث) . ويندرج فى نفس هذا الإطار نص قد يبدو ظاهريا وكأنه يتحدث عن « الوطنية » ، ولكنه فى الواقع لا يزيد عن أن يقصد بها الاتجاه الذى يفرضه واجب الانتماء الى البلاد دون ما إشارة الى بطانة وجدانية من أى نوع ، ذلك النص هو الذى يقول : « لا نطيع الا حاكما وطنيا مسلما نافذ الكلمة حازم الراى قادرا على ادارة البلاد بقوة وطنية » (٧٣) ، وربما كان معنى هذا التعبير الأخير هو : « بأهالى البلاد » .

ودليل تفسيرنا « الموضوعى » لـ « الوطنى » فى الاستخدام السابق هو نص يحدد بوضوح ما تشير اليه صفة الوطنية فى استخدام الجريدة : « قلوب مازجتها روح الحياة الوطنية ، فهى تؤثر مصلحة البلاد على كل مصلحة وتطلبها » (٧٤) ، وعلى نفس هذا الضوء يتضح الاستخدام « الموضوعى » لتعبير « الأخوة الوطنية » بمعنى تعارف أهل نفس البلاد واتصالهم ببعضهم البعض ، حين تقول الجريدة عن نتائج اصلاحات محمد على ومن بعده على البلاد : « وتقاربت أنحائها واتصلت أطرافها ، بما أنشئ فيها من سكك الحديد وخطوط التلغراف ، وتعارفت أهاليها ، واثلف الجنوبي بالشمالى ، والشرقى بالغربى ، وقوى فيهم معنى الأخوة الوطنية ، بعد ان كانوا لبعده الشقة بين بلدانهم كأنهم أبناء أقطار مختلفة ، وتواصلوا فى المعاملات ، وتشاركوا فى المنافع » (٧٥) . ويتضح من هذا النص أن « الوطنية » تعنى المشاركة فى نفس « الوطن » ، أى مكان الاستقرار ، والاهتمام بشئونه ، وبعد هذا كله ، يبقى ازوار أساسى عن فكرة الوطنية ، وهو نادرا ما يظهر صراحة ، ولكنه يبرز فى صرخة الرفض المعبرة عما « تحت الشعور » ، ان أمكن استعمال هذا التعبير ، فى النص الشهير الذى يقول عن المصريين قبل الاحتلال البريطانى : « نعم ربما وجد بينهم أفراد يتفقهون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ، ويصوغونها فى عبارات منقطة بشراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ، وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى » (٧٦) ، ومن العجيب أن هذا النص يأتى بعد سطرين وحسب

من النص الذي أثبتناه منذ قليل ويتحدث عن « روح الحياة الوطنية » ،
ولكن التناقض أمر عادي ، كما أشرنا ، مع الأفغانى .

- وفى مقابل هذا الموقف الأفغانى ، يكفى أن نورد شاهدا واحدا من
واحد من أبرز كتاب عصر الحركة الوطنية ، هو أديب اسحق ، يدل على
ما كانت تعنيه الفكرة الوطنية ، وما يتصل بها من أفكار مصر والوطن
والأمة والحرية والاستقلال . يقول أديب فى إحدى مقالات جريدته « مصر »
تحت عنوان « الحزب الوطنى فى مصر » : « الأمة المصرية فريقان ،
يعرف أحدهما بالوطنى والآخر . . . بما لا نجد لتعريفه حدا : فانه ليس
بالغريب فيوصف بالأجنبى ولا بالفاتح الدخيل فيعرف بذلك ، وانما هو
مصرى وليس بمصرى ووطنى وليس بوطنى . . . فالتدخليون هم الأفراد
المتهاكون على تدخل الأجنبى فى أمور بلادهم ، يتوسلون بذلك للرئاسة
والولاية . . . والاستقلاليون هم الفئة المجتمعة والجمع الكثير ، يرون
حفظ الحقوق الوطنية . . . يريدون أن تكون مصر للمصريين . . . ويطلب
[الحزب الوطنى] أن يكون الوطنى مساويا لجارة ، غير معارض فى
داره ، . . . ويقول الحرية حياة الأفراد ، والاستقلال حياة الجمع . . .
وينظر الى مصلحة الوطن وأهله . . . ويخدم الأمة حبا بالأمة . . . ولسوف
تعترفون ، يوم تكمن الوجوه وتضيق الأنفاس ، يوم ترفع الأمة أصواتها
وتنشر راياتها ، يوم ينادى منادى الوطن : يا أهل مصر انقذوا مصركم .
إن ذلك ليوم شديد . إن هذا ليوم عتيده » (٧٧) .

فى هذا النص نرى حرارة وحيوية ومشازكة وتشخيصا للأمة
والوطن ، ونرى الأمة المصرية ذاتا وكيانا ، مع تأكيد الالتحام بين الوطن
والوطنى وتأييد مبدأ المبادرة والمسئولية عند الوطنى .

ومن جهة أخرى ، فإنه من الطريف أن نتذكر ما كان يقوله الأفغانى
ومحمد عبده ، وكلاهما بينما كان فى مصر من قبل الاحتلال البريطانى .
وذلك فى شأن المطالب القومية العامة فى مجموعها ، والتي تتجمع فى
هذا التساؤل : هل مصر ذات مستمرة أم هي مجرد أرض ينبت فى أرضها
بشر أفراد (٧٨) يموتون ليأتى غيرهم ؟ ويكفى أن نتذكر خطبة شهيرة
للأفغانى فى مصر يخاطب فيها المصريين قائلا : « انكم معاشر المصريين قد
نشأتم فى الاستعباد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة
[يقصد إلهكسوس] حتى اليوم ، وأنتم تجميلون عبء نير الفاتحين » ،
ثم يقول لهم : « انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبة ومشاهد
سيوه وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم . . . عيشوا
كباقي الأمم أحرارا سعداء . . . » (٧٨ مكرر) . إن هذه الخطبة لتجتوي على

مواقف ضمنية لا تتوافق ، بل تتعارض ، مع مواقف « العروة الوثقى » ،
فهي :

١ - تعتبر مصر أمة كباقي الأمم ، فلا تقصر « الأمة » على الصحيح
على الملة الإسلامية .

٢ - وهي تقبل استمرار التاريخ المصرى ، سواء على المستوى
البشرى (آبائكم وأجدادكم) أو على مستوى البصير الزمنية . وهي
بهذا كله قريبة من النظر الى مصر ككيان حى مستمر متميز . وما أبعد
هذا عن مواقف « العروة الوثقى » .

أما محمد عبده ، فإن له فى « الوقائع المصرية » مقالين (٧٩) ،
يتعنوانان معا بنفس العنوان : « الوطنية » ، وفى الثانى نجد فقرات عن
معنى « الوطنية » تنأى عن المضمون المحدود الذى تبيناه فى استخدامات
« العروة الوثقى » لهذه الكلمة ، وأهمها هذه الفقرة : « انما الوطنية أن
تخلص المحبة للوطن إخلاصا ينبعث عنه السعى بكامل الجهد فى التماس
ما يعود عليه بالتقدم والنجاح ، وليس الأثر الا بما أفاد فائدة حقيقية توجب
اعتدالا فى التصورات أو حسنا من الأخلاق والعادات أو صحة فى الأبدان
أو عزة للوطن أو ارتفاعا لمقامه ، فذلك ما تدعوه العقلاء وطنية » (٨٠) .
وربما كانت هذه السطور أقل فى حرارتها وأكثر « اعتدالا » وأقل
« ثورية » من سطور أديب اسحق التى اثبتناها فى الصفحة السابقة ،
ولكنها على كل حال تدل على الحد الأدنى من مفهوم الوطنية الذى أخذ به
الوطنيون وتجاهلته « العروة الوثقى » بصفة عامة .

خامسا : موقف « العروة الوثقى » من المطالب السياسية والاجتماعية :

يمكن صياغة هذه المطالب ، كما رأينا ، على النحو التالى :

- ١ - رفع الاستبداد .
- ٢ - التأكيد على أن الحكومة تمثل الأمة وليست كيانا ضدها ، مع
ضرورة احترام حقوق الأمة بالاجمال :
- ٣ - ارساء قواعد الحكم النيابى .
- ٤ - وضع الدستور (اللائحة) والعمل به .
- ٥ - أن تكون الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى .
- ٦ - الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية .
- ٧ - مصر للمصريين .

٨ - رفع أعداد الجيش الى ١٨ ألفا .

٩ - رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل فى شتى مرافق العمل العام .

١٠ - الاصلاح العام .

١١ - تحقيق التقدم والتمدن .

١٢ - العناية بالتعليم .

ومن الواضح أن المطالب الخمسة الأولى مترابطة ، ليس فقط لأنها مطالب سياسية ومتصلة بمشكلة الحكم ، بل وكذلك لأن جماعها هو مسألة الحكم النيابى (٨١) ، بما يتفرع عنها من مجلس نيابى ودستور ووزارة مسئولة ، وأخيرا وليس آخرا سلطات الحاكم المقيدة وحدودها . وتتجسد هذه المسألة الأخيرة بشكل عملى فى المطلب الأول ، وهو رفع الاستبداد ، الذى يمثل أولوية مشروعة ، ليس لأهميته فى ذاته وحسب . بل وكذلك لأنه كان محط الاجماع ، من جانب القوى الوطنية الى تلك الأجنبية الى اسماعيل وتوفيق نفسيهما فى بعض أعلاناتهما ، ومهما تكن طبيعة الضغوط التى أدت بهما الى اخراجها أو أهدافهما من تلك الاعلانات . ومن جهة أخرى فان الجريدة تعان فى افتتاحيتها أنها تخصص اهتماما خاصا لبحث المشكلة السياسية ، أى مشكلة الحكم ، على المستوى النظرى ، حيث تقول ان المشرفين عليها « كتبوا على أنفسهم النظر فى أمر السلطة العامة الاسلامية وفروض القائم بها » (٨٢) . ولذلك فأننا ننتظر من الجريدة مواقف واضحة من المطالب الوطنية السياسية المذكورة ، حيث أنها مواقف أساسية فى شأن « السلطة العامة » ، ولا يستطيع المرء التهرب من تأييدها أو معارضتها ولو بالصمت عنها .

ونبدأ بإشارة سريعة الى طبيعة السلطة السياسية عند « العروة الوثقى » ، وإلى هدف الحكم وواجبات الحاكم وشروطه ، وما تلاحظه الجريدة بشأن واقع من تسميهم « الحكام الشرقيين » .

ان السلطة السياسية أساسها الدين فى رأى الجريدة ، فالحاكم لا ينبغى أن يرفعه الى الحكم امتياز فى جنس أو قبيلة أو ارض عن الآباء ، وإنما يرفعه الى منصة الحكم « خضوعه للشرع وعنايته بالمحافظة عليه » (٨٣) . ولهذا ، فان المسلمين ، فيما يظن الأفغانى ، لا ينظرون الا الى جامعة الدين ، « لهذا ترى العربى لا ينفر من سلطة التركى ، والفارسى يقبل سيادة العربى ، والهندي يدعن لرياسة الإفغانى » ، فالمسلم لا يأنف من انتقال الحكومة من قبيل الى قبيل ، « مادام صاحب الحكم حافظا بشأن الشريعة ذاهبا مذهبها » (٨٤) . ان على الحكام

ألا يحيدوا » عن الأصول القديمة التي بنيت عليها الديانة الإسلامية [ولا ينحرفوا] عن مناهج أسلافهم الأقدمين ، فإن منابذة الأصول الثابتة والنكوب عن المناهج المألوفة أشد ما يكون ضررها بالسلطة العليا » (٨٥) . ومن جهة أخرى فإن الدين ليس وحسب أساس السلطة السياسية ، بل ان مشروعية تلك السلطة هي مشروعية دينية لا بشرية ، كما سنرى حين نشير الى اتخاذ الأفغانى لنظرية الأصل الالهى للحكم ، بعد قليل .

وأما هدف الحكم فهو يأتى فى الجريدة بغير تفصيل ، ولا يخرج عن هذا الهدف الساذج : « مصلحة العباد فى دنياهم وما يكسبهم السعادة فى الدنيا والنعيم فى الآخرة ، وهو المعبر عنه فى الاصلاح الشرعى بسعادة الدارين » (٨٦) . ونجد عدة اشارات الى واجبات الحاكم (٨٧) . وأولها ، على الطريقة الإسلامية ، هو « العدل » (٨٨) ، أو اتباع أصول العدالة الشرعية (٨٩) ، أو « سياسة العدل والانصاف » (٩٠) ، وثانيها « المساواة فى الأحكام بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة » (٩١) ، ولكن هناك كذلك « أخذ الدهماء بحدودها » (٩٢) ، وفوق هذا كله ، وفى أصله ، مراعاة « الأصول القديمة » و « قواعد الشرع » (٩٣) . ويجمع الكثير من هذه المغاني هذا النص النموذجى الذى يدل على مدى عمق السذاجة عند ممليه : « ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أى جنس كان تبع الأوامر الالهية وثابر على رعايتها ، وأخذ الدهماء بحدودها ، وضرب بسهمه مع المحكومين فى الخضوع لها ، وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفة الباطلة ، لأمكنه ان يحوز بسطة فى الملك وعظمة فى السلطان . . . ولا يتجشم من ذلك أتعابا ولا يحتاج الى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخله أعوان التمدن وأنصار الحرية ، ويستغنى عن كل هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الأولى فى الديانة الإسلامية القويمة ، ومن سيره هذا تبعث القوة وتتجدد لوازم المنعة . أكرر عليك القول بأن السبب هو أن الدين الإسلامى لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان الى الآخرة فقط ، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد فى دنياهم وما يكسبهم السعادة فى الدنيا والنعيم فى الآخرة ، وهو المعبر عنه فى الاصطلاح الشرعى بسعادة الدارين ، وجاء بالمساواة فى أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة » (٩٤) .

ولا ريب أن الشرط الأول للحاكم هو مراعاة القواعد الشرعية والخضوع لها مثل خضوع المحكومين لها ، ذلك أن « الوازع » ، أى الحاكم ، الحقيقى ينبغى أن يكون الشريعة : « ان وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية التى لا تميز بين جنس وجنس ، واجتماع آراء الأمة ، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم الا بكونه أحرصهم على حفظ

الشريعة والدفاع عنها » (٩٥) . وبعد هذه الصفة الأساسية ، الخضوع للشريعة ، فإن الحاكم ينبغي أن يكون « عالما حازما أصيل الرأي على المهمة رفيع المقصد قويم الطبع » (٩٦) . وفي نص منعزل ، سبق أن مر بنا منذ صفحات ، نجد « العروة » تقول على لسان المصريين في مجابنة المحتل الأجنبي : « لا نطيع الا حاكما وطنيا مسلما نافذ الكلمة حازم الرأي قادرا على ادارة البلاد بقوة وطنية » (٩٧) ، فالوطني المقصود ، على ما سبق أن قررنا ، هو الشخص من أهل البلاد ، و « القوة الوطنية » تعنى أهل البلاد (٩٨) .

ونجد انتقادات ، مستترة في معظمها ، ضد كفاءة توفيق (٩٩) ، ولكن كل حديث عن الحكام الشرقيين الفعليين الآخرين ، من مثل السلطان العثماني وشاه ايران واسماعيل ومحمد علي ، لا يشير الى خروجهم عن قواعد الشرع ، وان كانت هناك اشارات متعددة الى عدم قيام الدولة العثمانية بواجباتها كاملة بازاء مصر بعد وقوعها تحت الاحتلال (١٠٠) . وعلى العكس من ذلك فإن الجريدة تمتدح محمد علي واسماعيل ، بل وتتعاطف أحيانا مع توفيق (١٠٠ مكرر) ، وتصل الى حد وصف شاه ايران ، الذي يقال ان الأفغاني هو المحرض على اغتياله من بعد ذلك بأعوام ، بأنه « الأب الرحيم لكل ايزان بدون استثناء ، حيث تقول عن الشاه نصر الدين : « وقد تولى الصدارة في الدولة الفارسية رجل عظيم القدر رفيع الشأن . واسع العرفان ، لا تحجبه شئون الكثرة عن ذات الوحدة ، ولا تقف به أطوار التلوين دون منازل التمكين . . . فالاتحاد شربه والائتلاف مذهبه ، وعندى أنه الأب الرحيم لكل ايراني بدون استثناء ، يسعى لجمع كلمتهم بلا ملاحظة اختلاف في المذهب ، ولا تفارق في الفروع ، وانما يراعى الجامعة الحقة » (١٠١) . ونعلم أن الشاه كان يحكم ايران منذ ١٨٤٨ م .

١ - رفع الاستبداد :

ونأتي الآن الى موقف الجريدة من الاستبداد بصفة عامة ، ومن المطلب الوطني المصري برفع الاستبداد . ان أقل ما يمكن أن يقال هو أن الأفغاني لا يعارض الاستبداد في ذاته ، وانما يعارض الاستبداد الظالم ، أو قل انه يعارض الاستبداد غير الشرعي . ونبدأ أولا بالاشارة الى أن مغزى ما سبق أن سردناه ، بشأن طبيعة الحكم وهدفه وشروط الحاكم وواجباته ، هو ، بلغة حديثة ، أن طبيعة السلطة السياسية في رأي الأفغاني هي طبيعة دينية . فلا يكتفى الأفغاني بالقول بأن « وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية » (١٠٢) ، بل يعرض بشكل واضح ، أمام أعين من يرى ، ويريد أن يرى ، لنظرية الأصل الالهي للحكم واعتبار أن الحاكم انما هو ظل الله على الأرض ، وبالتالي فانه انما يستمد شرعيته ،

لا من الشعب أو الأمة أو الدهماء ، بل من الله مباشرة ، حيث يقول في أول مقال رئيسي للجريدة ، وهو مقال « الجنسية والديانة الإسلامية » : « تبطل [ضرورة اللجوء الى عصبية الجنس] بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى ، وتتضاءل لعظمته القدرة ، وتخضع لسلطته النفوس بالطبع ، وتكون بالنسبة اليه متساوية الأقدام ، وهو مبدأ الكل وقهار السماوات والأرض ، ثم يكون القسائم من قبله بتنفيذ أحكامه مساهما للكافة في الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين . فاذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى . وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه لعامتهم في التضامن لما أمر به ، اطمأنت في حفظ الحق ودفع الشر الى صاحب هذه السلطة المقدسة ، واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة اليها ، فمحي أثرها من النفوس ، والحكم لله العلى الكبير » (١٠٣) .

ولا شك أن القارىء قد أدرك مغزى تعبيرات « القسائم من قبله بتنفيذ أحكامه » و « القيم على أحكامه » و « صاحب هذه السلطة المقدسة » ونتائجها ، حيث أنها تشير مباشرة الى الأصل الالهي للحكم وفكرة التفويض ، بل والى أن مسئولية الحاكم انما هي فى النهاية أمام الله ، ولا بد أن القارىء قد أدرك أيضا الموازنة التى يقيمها النص بين الحاكم السماوى والحاكم الأرضى ، الى جانب علاقة المتبوعية بينهما ، ورغم الفارق فى القدرة . ولو أراد القارىء نصا أوضح وأصرح عن الأصل الالهي للحكم ، فما هو : « لو كان شخص ولاء الله رعاية أمة ، وألقى اليه بزمam شعب مصالحه التامة تحت ارادته ، هو الوازع فيه والواضع والرافع و . . . الخ » (١٠٤) . فالحاكم انما يوليه الله وليس الشعب أو العامة . وسوف نعود الى تكملة هذا النص الذى يتحدث من بعد ذلك عن وجوب استماع الحاكم الى مشورة العقلاء ، ولكننا نعرف من الآن أسطورة هذه المشورة المزعومة حين يؤكد الافغانى على القدرة المطلقة ، وهل هى شىء آخر غير الاستبداد ، التى ينبغى أن يتمتع بها الحاكم ، حين يرفض دعوى نشر التعليم دفعة واحدة فى كل بقاع الأمة ، كسبيل « لكمال الأخلاق واتحاد الكلمة واجتماع القوة » . ويقول : « وما أبعد ما يظنون [أى أصحاب الرأى المرفوض ذاك] ، فان هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الأمة على ما تكره ازمانا حتى تذوق لذته ، وتجننى ثمرته ، ثم يكون ميلها الصادق من بعد نائبها عن سلطته فى تنفيذ ما أراد من خيرها ، ويلزم له ثروة وافرة تفى بنفقات تلك المدارس وهى كثيرة . وموضوع كلامنا فى الضعف ودوائه ، فهل مع الضعف سلطة تقهر وثروة تغنى ؟ ولو كان للأمة هذان لما عدت من الساقطين » (١٠٥) . وهل لهذا الموقف من اسم آخر غير الدعوة الى « المستبد العادل » ؟ وهكذا ، فان خلاصة الحقيقة فى موقف « العروة

الوثقى « من الاستبداد ، أنها بمنطوق النصوص الواضحة التى أثبتناها لا تعارض الاستبداد الدينى أو الشرعى أو العادل ، ولكنها تعارض الاستبداد الظالم أو غير الشرعى . أما عن تاريخ الاستبداد فى مصر قبل الاحتلال ، فانها لا تتحدث عنه أى حديث ، بل انها لتمتدح اسماعيل رتعاظف أحيانا مع توفيق ، على ما أشرنا منذ قليل (١٠٥ مكرر) .

ويبقى أن ننظر فى الموضع الوحيد ، على ما نعلم ، الذى يعارض فيه الأفغانى الاستبداد بالاسم . تقول الجريدة : « من سار فى الأرض ، وتتبع تواريخ الأمم ، وكان بصير القلب ، علم أنه ما ينهدم بناء ملك ، ولا انقلب عرش مجد ، الا لشقاق واختلاف ، أو ثقة بمن لا يوثق به ، وتخلل العنصر الأجنبى ، أو استبداد فى رأى ، واستنكاف عن المشورة ، وإهمال فى اعداد القوة . . . » (١٠٦) . ومن الواضح أنها تربط بين الاستبداد والمشورة كضدين ، ولكننا نلاحظ على الفور أن ذلك الاستبداد انما هو « فى رأى » ، وليس فى الحكم وهو الأهم ، لانه يمكن أن تتم الإشارة وينفرد الحاكم مع ذلك باتخاذ القرار بلا تدخل من سلطة أخرى ، من مجلس نيابى أو رأى عام ، أو غيرهما ، تشاركه فيه أو تفرض عليه قرارا مختلفا . كذلك فانه من المعروف أن المشورة غير ملزمة اسلاميا على الإطلاق . ولعل حدود هذا الهجوم الظاهرى على « الاستبداد فى رأى » أن تتضح على ضوء نص آخر ، هو الذى يفصل فى الواقع ، بعض الشيء وحسب ، فى مسألة استبداد الحاكم . تقول « العروة الوثقى » : « ان الأمة التى ليس لها فى شؤونها حل ولا عقد ، ولا تستشار فى مصالحها ، ولا أثر لارادتها فى منافعها العمومية ، وانما هى خاضعة لحاكم واحد ، ارادته قانون ، ومشيتته نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سير . . . وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال خيرها وشرها فهو تابع لحال الحاكم ، فان كان حاكمها عالما حازما . . . ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم . . . » (١٠٧) ، الى آخر جواب الشرط ، والإشارة فى السطر الأخير الى حالة المستبد العادل .

٢ - الحكومة تمثل الأمة :

ونأتى الآن الى المطلب الثانى من المطالب السياسية والاجتماعية للحركة الوطنية المصرية ، والذى اعتبرنا أنه « تأكيد أن الحكومة تمثل الأمة وليست كيانا ضدها » . وقد سبق أن رأينا أن « العروة الوثقى » لا تعتبر مصر أمة بالمعنى القوي لهذا التعبير ، ومن جهة أخرى فان الجريدة ، لا تتحدث عن « حكومة » أو ما يؤدى معنى السلطة التنفيذية ، ولا تستخدم الا تعبيرات دالة على الحاكم (١٠٨) ، وأحيانا ما تشير الى « أولى الأمر »

بمعنى الفئة صاحبة الرأي والتي تنفذ اختيارات الحاكم ، كما تشير عدة مرات ، وفي قوة وتأکید ، على مكانة خاصة للعلماء ومسئولية مخصوصة عليهم . ويمكن أن نقول ان الأساس هو أن الحاكم اذا ما اتبع تعاليم الشرع ، فليس لأحد من كلام معه . ولا يظهر دور العلماء ، والرأسخين منهم على الخصوص ، « وهم روح الأمة ، وقواعد الأمة المحمدية » ، إلا حين يتبع الحاكم « أهواء الأنفس وخطوات الشيطان » ، وحسبنا يكون عليهم « أن يهتموا بتنبيه الغافلين عن ما أوجب الله ، وإيقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين ، ويعلموا الجاهل ، ويزعجوا نفس الذاهل . . . » ويحذرونهم سوء العاقبة لو لم يتداركوا أمرهم ، بالرجوع الى ما كان عليه النبي (صلعم) وأصحابه ورفض كل بدعة ، والخروج عن كل عادة سيئة ، لا تنطبق على نصوص الكتاب العزيز ، ويقصوا عليهم أحوال الأمم الماضية . وما نزل لها من قضاء الله ، عندما حادت عن شرائعه ، ونسئلت أوامره » (١٠٩) . وفي كلمتين ، فإن دور العلماء عند قصور الحكام على أداء الواجبات الشرعية هو دور الوعظ والارشاد . على أن الجريدة ، وهي التي تؤكد أحيانا أن الحاكم عليه مراعاة مصالح البلاد ، وأن يكون الحكم وطنيا (بالمعنى الذي أشرنا اليه) ، وأن ينأى عن الفساد والخيانة ، تشير أحيانا الى حقوق للأمة ، ونستشف ذلك من قولها : « ان الأمة التي ليس لها في شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار في مصالحها ، ولا أثر لارادتها في منافعها العمومية . . . الخ » (١١٠) ، ومن اشارتها الى « حقوق ستة ملايين من سكان القطر المصري » (١١١) (ونلاحظ اختيار لغة هذه العبارة من حيث نفى صفة الأمة عن المصريين وفي اعتبار مقصر مجرد مكان والمصريين سكنتها) . ومع ذلك ، فإن القيام بمسئولية الأمة لا يكون بفعل جماعي منها ، وفي حالة مصر لا يكون بتحريك ستة ملايين من سكان القطر ، وإنما يكون عن طريق وسطاء ، هم أقرب الى « الأولياء » ، حيث نجد النص الأول الذي أشرنا اليه منذ سطور يستمر ليقول انه في حالة مثل هذه الأمة ، وهي التي تخضع « لحاكم واحد ارادته قانون ومشيرته نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد » ، فهي أما أن تحظى بحاكم على هذه الصفات ولكنه عالم عادل ، أو بآخر له صفات الأولى ، ولكنه جاهل خسيس ، وفي هذه الحالة الأخيرة فانه يفسد كل شيء . » عند ذلك ان كان في الأمة رمق من الحياة وبقيت فيها بقية منها ، وأراد الله لها خيرا ، اجتمع أهل الرأي وأرباب الهمة من أفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها » (١١٢) . فالفعل اذن ليس فعل الأمة ، بل فعل « أهل الرأي وأرباب الهمة من أفرادها » ، وعلى هذا الضوء نفهم اشارة الجريدة الى مطالبة « رجال مصر » « بتخفيف الشرعية والمحافظة على شئونهم » (١١٣) ، وقولها ان « ضبط البلاد المصرية واخماد نيران الفتنة فيها لا يتم الا على أيدي أهلها » (١١٤) . ومن المفهوم

أننا استخدمنا في هذه الفقرة تعبير « الأمة » على نحو ما استخدمه مقال ١٤ أغسطس الذي أشرنا إليه في البداية ، وقد سبق أن حددنا معنى هذه الكلمة بأنها تعنى في لغة « العروة الوثقى » مجرد المجموعة من الناس التي تعيش معا ، ولم يطبق الأفغانى هذه الكلمة على مصر لا في ذلك المقال ولا في غيره مما استخدمناه في هذه الفقرة (١١٥) .

وينبغي أن نؤكد أن مطلب التأكيد على « الأمة المصرية » وعلى حقوقها هو من أبرز المطالب الوطنية ، ويكفى أن نستعرض ، ليس مقالات أو خطبا في صحافة العصر ، بل بعض ما ينسب الى القوى السياسية والفعالة في تصريحات أتت في مناسبات خطيرة ، وذلك في الفترة ما بين ٩ سبتمبر ١٨٨١ و ٢٩ ديسمبر من نفس العام ، وهو تاريخ تقديم جواب مجلس شورى النواب على خطاب الخديوى أمامه ، لنرى مصداق ذلك . ففي مذكرات عرابى نجده يقول عن الاستعداد لقيام الضباط بحركتهم أمام الخديو : « ثم أخذت في نشر أفكارنا بين علماء الأمة وأعيانها وعمد البلاد ومشايخ العربان ، طالبا منهم مساعدتى في حفظ الأمن والراحة العمومية حتى نتفرغ للنظر في مصالح البلاد ، ونتوفر على انتشارها من وهدة الاضمحلال وهاوية التلاشى التي سقطت فيها أو كادت بتفريط الحكومة في حقوق الأمة . . . » (١١٦) . ويقول الضباط المصريون في مظاهراتهم المسلحة أمام قصر عابدين لمندوب وزير الحربية انهم يريدون « عرض طلبات عادلة لا بد منها لضمان حرية الأمة وسعادتها » (١١٧) . وكان أول كلام لعرابى أمام الخديو في الساحة : « جئنا يا مولاي نعرض عليك طلبات الجيش والأمة ، وكلها طلبات عادلة » (١١٨) . وجاء في خطبة سليمان أباطة نائب الشرقية بعد خطبة الخديو توفيق في افتتاح « مجلس النواب » الجديد في ٢٦ ديسمبر ، وتعقيبا على خطبة رئيس المجلس ، محمد سلطان ، التي أتت من بعدها ، أن النواب عازمون على « أداء حق الوطن وحفظ العهود المرعية وخدمة الأمة بما يجلب لها النفع ويدبرها عنها الضرر » (١١٩) . أما الجواب الرسمي للمجلس على خطبة الخديو فانه يستخدم كلمة « الأمة » أربع مرات في خلال خمسة وعشرين سطرا : « نواب الأمة المصرية » ، « اجابة لرغبة الأمة » ، « أمة كريمة » ، « نفع هذه الأمة » (١٢٠) .

ونكمل هذا الحديث بالإشارة الى موقف « العروة الوثقى » من عرابى وحركته . ان استقراء كل صفحات الجريدة التي أتت على ذكره وذكرها أو اشارت مجرد الإشارة اليهما ، يخرج بنتيجة أنها لا تتجاوب مع تلك الحركة أى نوع من التجاوب ولا تظهر احتراما أو تقديرا لعرابى على أى نحو ، بل على العكس ، فهي أحيانا ما تدين الحركة العرابية فتسميها « الحركة العرابية العشواء » (١٢١) ، وان كانت تسميها أحيانا أخرى

بأسماء فيها شيء من التحفظ ، من مثل « الحوادث » (١٢٢) ، و « الحركة السابقة » (١٢٣) ، و « الحركة المعروفة بالعسكرية » (١٢٤) ، و « التي يسمونها فتنة عرابية » (١٢٥) ، و « الحركة التي سموها فتنة عسكرية » (١٢٦) . ولعل أفضل المواقف الايجابية ، نسبيًا ، التي تتخذها الجريدة بازاء الحركة العرابية ، هو ذلك الموقف الذي تحاول فيه بيان توزيع القوى بشيء من النظرة العامة الذكية : « ان سكنة مصر كانوا أيام عرابي على قسمين : قسم يروم حفظ الحالة القديمة والوقوف عند ما يرسم به توفيق باشا ، وقسم ثان يميل بأحد جانبيه الى عرابي ، ويهاب بالجانب الآخر سلطة الرسم القديم . فكان هذا القسم الثاني في ريبة من أمره ، ولا عزيمة مع الريب . والقسم الأول مخلص الى الفشل . فدخل الانجليز بلا حرب حقيقية ، وانما بنوع من الترهيب وقليل من الترغيب وخفيف من الدسائس ، صادف قلوبا مستعدة ، فأخذ منها مقاما ، فأنحلت الرابطة وتفرق الناس عن عرابي بزوال جانب الميل اليه من قلوبهم » (١٢٧) . وربما كان هذا النص ، بحروفه وفكرته ، مما يعود الى الشيخ محمد عبده وحده .

٣ - ارساء قواعد الحكم النيابي :

ونأتى الآن الى الهدف الثالث من القسم السياسي والاجتماعي : من المطالب الوطنية ، وهو ارساء قواعد الحكم النيابي . ولا حاجة بنا الى الاتيان بشواهد على وجود هذا المطلب بل أهميته القصوى وتصدره بقية المطالب مع مطلب رفع الاستبداد . ان أبرز ما يخرج به القارئ المنتبه « للعروة الوثقى » هو غياب أى ذكر فيها لهذا المطلب بطريقة مباشرة ، وعلى العكس نجد في أحد النصوص الشهيرة (« ربما وجد بينهم أفراد يتفقهون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية وماشاكلها » (١٢٨)) ما يدل على ازوار الالفغانى عن ذلك المطلب . وقد سبق لنا فى مكان آخر أن دللنا على تناقضه بشأن مناسبة الحكم النيابى للمصريين (١٢٩) . ومع ذلك ، فان هناك ثلاثة مواضع وحسب على طول الجريدة وعرضها يأتى فيها ذكر الشورى والمشورة والتشاور ، ومن المعروف ان اسم المجلس النيابى على أيام اسماعيل وتوفيق كان « مجلس شورى النواب » ، أما كلمة « الشورى » فانها لا تستخدم لذاتها فى الجريدة ، وانما للدلالة على المجلس الذى استحدثه الانجليز بعد الاحتلال ، فى معرض الاتيان بأقوال لنوبار وشريف ورياض . أما الموضوعان الآخران فيأتيان كلاهما من مقالة واحدة ، وفيها نجد « التشاور » مرة « والمشاورة » مرتين : يقول النص الأول الذى سبق أن آتيناه بمقدمته : « فكيف لو كان شخص ولاء الله رعاية أمة ، وألقى اليه بزمام شعب ، مصالحه التامة تحت إرادته ، وهو الوازع فيه والبواضع والرافع ، لا ريب أن مثل هذا الشخص أحوج الى

المشورة والاستفادة من آراء العقلاء ، وهو أشد افتقارا الى ذلك ممن يكون
صعبه لمتعلقات ذاته ، وتكون سعة دائرة افتقاره الى التشاور على مقدار
صحة سلطانه ، وقد أمر الله نبيه وهو المعصوم من الخطأ تعليما وارشادا
فقال : « وشاورهم فى الأمر » ، وقال فيما امتدح به المؤمنين : « وأمرهم
شورى بينهم » (١٣٠) •

أما النص الثانى فانه أهم لأنه يضع المشورة فى مقابل الاستبداد ،
ويعود بنا هكذا الى الحديث عن النص الوحيد فى الجريدة كلها الذى
يتحدث عن « الاستبداد » نصا ، ومن المعروف أن هدف انشاء المجلس
النيابى ، واعطائه سلطات رقابية وتشريعية كاملة ، انما كان يقصد الى
موازنة بما يسمى بالسلطة التنفيذية ، أى سلطة الخديو الذى كان ينفرد
بها وحده من غير رقيب ولا محاسب • يقول هذا النص : « من سار فى
الأرض ، وتتبع تواريخ الأمم ، وكان بصير القلب علم أنه ما ينهدم بناء
ملك ، ولا انقلب عرش مجد ، الا لشقاق واختلاف ، أو ثقة بمن لا يوثق
به ، وتخلل العنصر الأجنبى ، أو استبداد فى رأى ، واستنكاف عن
المشورة ، وإهمال فى اعداد القوة ، والدفاع عن الحوزة ، أو تفويض
الأعمال لمن لا يحسن أداءها ، ووضع الأشياء فى غير مواضعها ، فيكون
جور فى الحكم ، واختلال فى النظم ، وفى كل ذلك حيد عن سنن الله ،
فيحصل غضبه بالخاطئين ، وهو أحكم الحاكمين » (١٣١) •

ومن الواضح أن المشورة هنا لا تعنى أكثر من طلب رأى ، وشتان
بين هذا وبين فكرة الحكم النيابى ، كما ان الاستبداد بالرأى المذكور
لا يعنى هنا الشيء الكثير ، خاصة اذا كان ضده هو مجرد « المشورة » ،
بينما كان هدف الوطنيين ، ان لم يكن نزع كل سلطة من الخديو ، فعلى
الأقل تقليصها الى أقصى درجة ، ونقل السلطة الى الأهالى عن طريق ممثليهم
المنتخبين •

على أن أطرف ما فى الأمر كله ، أنه على حين تتحدث الجريدة أحيانا
عن رجال من الأهالى ينبغى أن يشاركون فى توجيه الحكم ، كما أنها تنقل
موقف رياض باشا ، الذى تمجد فيه أعظم تمجيد على حساب نوبار وشريف
على السواء (١٣٢) ، والذى يرى ، أى رياض باشا ، فى تصريحاته أن
البدل لثولى انجلترا شئون مصر بالكلية ، هو « ترك البلاد لأهلها
فيأخذ بزمام السلطة فيها رجال من أهاليها ، واليهم الحل والعقد فى
إدارتها » (١٣٢ مكرر) (ولاحظ « رجال من أهاليها » ، أى صفوة لا شك
أنه يحتقد نفسه ، أى رياض ، فى مقدمتها) ، فان الموضع الوحيد الذى
يأتى على ذكر حكومة تقوم على أساس انتخاب الأهالى لمثليهم هو الذى
تعرض فيه الجريدة لرأى أجنبى هو المستر « بلونت » الشهير صاحب كتاب

« التاريخ السرى للاحتلال الانجليزى لمصر » ، حين يرى فى شأن مستقبل البلاد وحلا لمشكلاتها : « يجب أن تكون ادارة البلاد بيد حكومة يقيمها الأهالى بانتخابهم » (١٣٣) . وهكذا يقترب « بلونت » من المطالب الوطنية المصرية بينما يبتعد عنها الأفغانى وحاميه رياض باشا ابتعادا عظيما . ونشير الى أن كلام « بلونت » يتضمن أيضا استقلال مصر كذلك عن الدولة العثمانية ذاتها ، بينما يؤكد الأفغانى دائما على تبعيتها العثمانية .

٤ - وضع الدستور (اللائحة) والعمل به :

رغم أن « بلونت » لا يتحدث عن ضرورة الدستور ، وهو الهدف الوطنى الرابع ، أو على الأدق أن الجريدة لا تورد شيئا عن ذلك فيما أجملته ، على ما تقول ، من رأيه الذى نشره فى جريدة « التايمس » ، فإن « العروة الوثقى » ذاتها تسقط الحديث تماما عن الدستور أو « اللائحة » ، وعلى حين يبدو أنها تهاجم تلك الفكرة ضمن مهاجمتها لمن « يتفقهون بالحرية والوطنية والجنسية » . . . وسموا أنفسهم زعماء الحرية » (١٣٤) ، وعند مهاجمتها « أعوان التمدن وأنصار الحرية » (١٣٥) ، وهى تدخلها ضمن « الأفكار المستوردة » الدخيلة ، حيث تتهم « ذوى المطامع » فى البلاد بأنهم « حملوا الى البلاد ما لا تعرفه ، فدهشت عقولها ، وشدوا عليها بما لا تألفه ، فحارت ألبابها ، وألزموها ما ليس فى قدرتها ، فاستعصت عليه [هكذا فى المطبوع] قواها ، وخضدوا من شوكة الوازع تحت اسم العدالة ليهيئوا بكل ذلك وسيلة لنيل المطمع ، فكانت الحركة العرابية الشعواء ، فاتخذوها ذريعة لما كانوا طالبين . . . » (١٣٦) ، نقول على حين أن الجريدة تبدو مهاجمة لفكرة الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ويوزع السلطات ، فإنها تؤكد بالمقابل ، واضعة بهذا بديلا لتلك الفكرة ، أن الدستور هو القرآن وهو الحاكم الحقيقى (١٣٧) ، وتتمنى يوما يكون « سلطان جميعهم [أى المسلمين] القرآن » (١٣٨) . وربما يكون هذا الشاهد هو أول الشواهد على فكرة « القرآن دستورنا » مطبقة على الميدان السياسى وبالمعنى الحديث لكلمة « الدستور » ، أو بمعنى يقترب منه (١٣٩) .

٥ - الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى :

كذلك تصمت الجريدة تماما عن الاشارة أية اشارة الى فكرة « الوزارة المسئولة » (١٤٠) ، وهى الهدف الخامس ضمن القسم السياسى والاجتماعى من المطالب الوطنية .

٦ - الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية :

ونأتى اذن الى المطلب السادس : أن يكون الحكم ذا طبيعة مدنية لا دينية . ولن نضرب أخماسا فى أسداس بشأن البرهنة على وجود هذا المطلب بين المطالب الوطنية ، لأنه يكفى أن نرجع الى بيان الحزب الوطنى (العربى) ، الذى ظهر فى « التايمس » بتاريخ ٨٢/١/١ ، والى نقطته الخامسة التى تقول : « الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى ، فانه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب . وجميع النصارى واليهود وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم اليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية » (١٤١) . أما موقف « العروة » فهو واضح مما أوردناه فى كل ما سبق ، وهو أن أساس الحكم ومداره انما هو الدين (١٤٢) .

٧ - مصر للمصريين :

وفيما يخص المطلب السابع ، أن تكون مصر للمصريين ، فان هذا الشعار ، الذى يرد فى بيان الحزب الوطنى المشار اليه على هيئة « مصر ... بيد المصريين » (١٤٣) ، لا يأتى على هذه الصيغة أو صيغة تقرب منها على أى نحو فى « العروة الوثقى » ، وأقرب التعبيرات الى ذلك هو قول الجريدة ، على لسان المصريين : « بلادنا لنا » (١٤٣ مكرم) ، ولكنها كانت تتحدث فى اطار الاحتلال البريطانى وفى مواجهة ، بينما كان مطلب « مصر للمصريين » يسرى بازاء الأجانب وبازاء العثمانيين والأتراك والمستتركة على السواء . ولا شك فى شدة هجوم الجريدة على النتائج السلبية للإدارة الانجليزية فى مصر ، وفى تكرار هذا الهجوم مرات كثيرة . ومنطق موقف الجريدة لا يجعلها تمنع فى كون مصر للمصريين ، ولكنها قد لا توافق على أن تكون لهم وحدهم ، بل هى لكل المسلمين ، ومنهم أمثال الأفغانى نفسه ، وللعثمانيين كذلك .

٨ - رفع عدد الجيش :

وفيما يخص مطلب زيادة عدد جنود الجيش المصرى الى ١٨ ألفا ، فان الجريدة لا تذكره اطلاقا ، وان كانت تندد بسياسة الانجليز الرامية الى « الغناء الجيش المصرى » ، وهو ما تسميه كذلك « طرد العساكر الوطنية » (١٤٤) و « طرد الحامية الوطنية » (١٤٥) و « طرد الجيش المصرى الوطنى » (١٤٦) ، وهى بسبيل الحديث عن السودان ودور الجيش المصرى فيه بعد الاحتلال (١٤٧) .

ونأتى الآن الى الجانب الثانى من المطالب السياسية والاجتماعية ،

وهو جانب المطالب الاجتماعية على الأخص ، وهى : رفع الظلم والاستغلال ، والعمل بالعدل فى شتى مرافق العمل العام ، والاصلاح العام ، وتحقيق التقدم والتمدن ، والعناية بالتعليم . وكان من المنتظر ألا يتلقى بعض هذه المطالب معارضة من الأفغانى ، ومع ذلك ندهش من اختلاف تصوراته ، على أقل تقدير ، عن تصورات الحركة الوطنية ، بحيث أن مساحة الاختلاف تبدو أعظم كثيرا من مساحة الاتفاق ومداه .

٩ - رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل :

ففيما يخص مطلب رفع الظلم ، نجد ان كل ما تحتويه الجريدة من اشارات اليه انما يتصل بعهد الاحتلال ، أما ما كان يحدث قبل الاحتلال على أيدي الطبقة الحاكمة (الأنسة الخديوية والآتراك والمستتركة) ، التي سيوضحها الوطنى العظيم عبد الله النديم (١٤٨) ، فانها لا تشير اليه أى اشارة ، وكل ما تأخذه على توفيق هو « خيانتة » حين باع مصر للانجليز (١٤٩) ، بل ونجد الجريدة تصرح بأنه فى عهد ما قبل الاحتلال يومئذ محمد على فطالعا ، وخاصة فى عهد اسماعيل ، وان كانت لا تشير اليه بالاسم ، فانه قد « ساد بها [بمصر] الأمن وعمت الراحة ، وضارعت فى كل أحوالها نوع ما عليه الممالك الأوربية العظيمة » (١٥٠) ، وتضيف الجريدة فى مكان آخر : « حالة مصر شاهد على انه لم يكن للاحتلال فيها اسم ولا للفوضوية أثر الا بعدما وطىء الانجليز أرضها » (١٥١) .

١٠ - الاصلاح العام :

وما مطلب « الاصلاح العام » الا الوجه الايجابى للمطلب السابق ، وهو يفترض أن أحوال مصر لم تكن على ما يرضى الحركة الوطنية المصرية ، وبالتالي فلا نجد عند الجريدة تأييدا ، ولا حتى ذكرا ، لهذا المطلب . وكان بيان الحزب الوطنى (العربى) يقول فى نقطته السادسة : « آمال الحزب معقودة على اصلاح البلاد ماديا وأديبا » (١٥٢) ، وكانت النقطة الثالثة قد تكلمت عن « رفاهية مصر » (١٥٣) .

١١ - تحقيق التقدم والتمدن :

وتظهر المعارضة الأفغانية الصريحة بشأن التقدم والتمدن والتعليم . ان المقالة الرئيسية فى العدد الثانى من الجريدة تعارض صراحة « مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية » (١٥٤) ، وترى ان كل المطلوب هو الرجوع الى قواعد الشرع والسير سيرة الأولين السابقين . ومع ذلك فان الجريدة لا تجد حرجا فى الدفاع عن « التقدم » و « المدنية » التي تحققت فى عهد محمد على على الخصوص ، الذي كانت « طبيعته الفطرية ... فائضة بحب

الحضارة وبيت العلوم ، ، فدخلت مصر معه « فى طور جديد من أطوار المدنية » ، كما « تقدمت فيها الزراعة تقدما غريبا ، واتسعت دائرة التجارة ، وعمرت معاهد العلم ، وانتشرت فى أرجائها مبادئ المعارف الصحيحة ، وتقاربت أنحاؤها » (١٥٥) ، كما تضيف فى مقال آخر : « ان أرض مصر من زمن محمد على قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود فى بلاد أوروبا ، وأخذ كل مصرى نصيبا منها على قدره ، ولا تخلو قرية من القرى الصغيرة من أن يكون فيها قارئون كاتبون » (١٥٦) . وهذا المقال الأخير هو الذى يتحدث عن رحلة محمد عبده الى لندن وأحاديثه مع الساسة الانجليز ، كما يبدو من اسلوب المقال الأول أنه من محمد عبده فكرا واسلوبا ، وهو ما قد يفسر هذا الموقف المتناقض من التقدم والتمدن : فأحد الموقفين ربما يعود الى الأفغانى والثانى الى محمد عبده .

١٢ - العناية بالتعليم :

وقد رأينا فى النصين الأخيرين ما يؤيد انتشار التعليم على الطريقة الحديثة (أى الأوربية) ، ولكن ها هى المقالة الرئيسية فى العدد الثالث من الجريدة تهاجم كل نظام التعليم الحديث ذاك ، عند المصريين والعثمانيين على السواء ، بل وتعمم لتهاجم « كل ما يسمونه تمدنا » (١٥٧) ، ولا ترى فائدة من « انشاء المدارس العمومية دفعة واحدة » ، ولا تدرجا على السواء ، لأن ناقل العلوم الأوربية « يكونون بين أمتهم كخلط غريب » (١٥٨) ، وهم لن ينظروا « الا الى صور ما تعلموه ... وما هذا الا لكونهم ليسوا أربابها ، وانما هم لها نقلة وحملة » (١٥٩) . ولا شك أن الأفغانى يضع هنا فكرة قوية دقيقة جديرة بالاحترام وبالتأييد ، ومع ذلك فانه ينكر قيام نظام جديد للتعليم بالجملة ، ويسرع الى الحل الذى يحبه : « فعلاجها [أى الأمة] الناجع انما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته ، وارشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة . ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنة اليه ، وفى زواياها نور خفى من محبته ، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة الا الى نفخة واحدة يسرى نفثها فى جميع الأرواح لأقرب وقت ، فاذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانسانى . ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة الا نحسا ولا يكسبها الا تعسا » (١٦٠) .

وهكذا فإن الخط الأساسى للجريدة يرفض أفكار التمدن والتقدم ، ويرفض التعليم على الطريقة الحديثة ، ولا يرى حلا لشيء إلا الرجوع الى مناهج السلف . ولعل تفسيراً رئيسياً لما يحدث أحيانا من خروج عن ذلك الخط هو ما افترضناه من غلبة فكر محمد عبده أحيانا ، وخاصة فى الأعداد الأخيرة من الجريدة . ولعل من المهم معرفة ما صرح به محمد عبده لأحد الصحفيين الإنجليز ، والذي نشر فى جريدة « البول مول جازيت » فى لندن فى ٧ أغسطس ١٨٨٤ (١٦١) ، واليه تشير « العروة الوثقى » ذاتها مرتين فى عددها الصادر فى ١٤ أغسطس ١٨٨٤ (١٦٢) ، وفى المرة الأولى تقدم تقريراً عن محادثاته فى لندن ، ومنها حديثه مع تلك الجريدة الإنجليزية . والمقارن بين تقرير « العروة الوثقى » وكلام الشيخ محمد عبده فى « البول مول جازيت » ، يجد فرقا كبيرا يتمثل فى انجساح « العروة » نحو حذف الأفكار التى تقترب من المطالب الوطنية المصرية أثناء مرحلة ما قبل الاحتلال ، وهذه الأفكار ، بحسب ترتيب ورودها فى الجريدة الإنجليزية وعلى لسان محمد عبده بشخصه ، هى :

- ١ - يعلن محمد عبده أنه ينتمى الى « حزب الحرية » .
 - ٢ - « شكونا من الأتراك لأنهم أجانب عن وطننا » .
 - ٣ - « ورغبنا لبلادنا اصلاحا سياسيا وتقدما يشبه تقدم أوروبا فى طريق الحرية » .
 - ٤ - ينبغى الاتفاق على حاكم لمصر « من الرجال المحبوبين من الشعب المصرى ، وان يكون تعيينه لمدة محدودة ، نحو ٧ أو ٨ سنين ، وفى نهاية هذه المدة يحق للشعب أن يختار بنفسه من يحكمه » .
 - ٥ - « وينبغى أن يقنع ذلك الحاكم بسلطة محدودة . لسنا نريد ملكا وانما زعيما » .
 - ٦ - « عرابى خطيب ، وأفكاره نبيلة ، وهو رجل مخلص ، ونفوذه يتجه نحو الخير » .
 - ٧ - « اننا معشر المصريين نريد الاصلاح ، نريد العدالة ، نريد التعليم ، نريد حاكما نستطيع احترامه . دعوا أمتنا تختار زعيمها ، ودعوها تحكم نفسها بنفسها » (١٦٣) .
- ومن نافلة القول أن هذه المواقف تختلف ، وبشدة أحيانا ، عن مواقف « العروة الوثقى » فى اثباتها أو سكوتها معا ، بل ويتعارض بعضها مع تلك المواقف معارضة قوية (الموقف من الأتراك ، الحرية ، تقدم أوروبا ، كون الحاكم محدود المدة ، ومحدود السلطة ، كون الشعب يختار حاكمه ، مبدأ مصر للمصريين) (١٦٤) .

خلاصة وتفسير واختتام

ننظر الآن نظرة شاملة الى نتائج الفحص الذى قمنا به ، ونحاول تفسير مواقف « العروة الوثقى » من المطالب الوطنية المصرية ، ونشير أخيرا الى بعض الملاحظات الختامية .

لقد رأينا أن الجريدة لا تؤيد المطالب القومية العامة الأربعة ، التى تدور حول تقرير ذاتية مصر واعتبارها أمة قائمة بذاتها والنظر اليها من حيث مفهوم « الوطن » بالمعنى القوى للكلمة ، حيث هى ترفض بوضوح المطلبين الأولين من تلك المطالب الأربعة ، ولا ترى فى الوطن ، عمليا ، غير محل السكنى . أما المطالب السياسية الثمانية وتلك الاجتماعية الأربعة ، فانه يمكن تلخيص موقفها من كل منها كما يلى :

١ - رفع الاستبداد : لا شك أن الجريدة تعارض الاستبداد الظالم ، ولكنها ربما لم تكن ضد الاستبداد « الشرعى » ، ان أمكن استخدام هذا التعبير ، أى أنها تطالب برفع الاستبداد من جانب الحاكم المنحرف وليس من جانب ذلك الحاكم الاسلامى المراعى لما تعتبره قواعد الشريعة وحدودها (ومن سيحددها ؟) . ان نظرية الحكم ، المفترض قيامها فى خلال ثنايا أحاديث الجريدة عن الموضوع ، انما هى فى النهاية نظرية فى الحاكم . ولم تتحدث الجريدة بكلمة صريحة عن استبداد الحكام فى مصر فى العصر السابق على الاحتلال البريطانى ، ولكنها ربما تقصد الخديو توفيق فى حديثها عن الحاكم الفرد السيء الجاهل .

٢ - الحكومة تمثل الأمة ، وهى ليست كيانا ضدها ، مع مطلب احترام حقوق الأمة بالاجمال : تتحدث الجريدة بغير شك عن حقوق الناس ، ولكن بغير تحديد لهذه الحقوق ، مع استثناء النص على العدل والانصاف والمساواة ، وان كان نصا عاما بدون أى تفصيل كان ، على الأغلب . أما تصورها للحكومة فلا يزال هو التصور الاسلامى التقليدى : فما هى غير الحاكم وبطانته ممن يختار ، وهم أهل المشورة وأولو الأمر .

٣ - ارساء قواعد الحكم النيابى : لا تتحدث الجريدة عن هذا المطلب البتة ، ولكنها تشير مرتين الى المشورة والتشاور ، على المعنى التقليدى غير الملزم للحاكم .

٤ - وضع الدستور والعمل به : لا تتحدث الجريدة عن هذا بتاتا .

٥ - الوزارة المسئولة : لا تتحدث الجريدة عن هذا على الاطلاق .

٦ - الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية : ترفض « العروة الوثقى » هذا المطلب تماما ، وذلك بوسيلة التأكيد على نقيضه ، ودون ذكره هو صراحة .

٧ - مصر للمصريين : لا تستخدم الجريدة هذا الاصطلاح مطلقا ، ولكن منطق مواقفها الابتدائية لا يجعل من المتسق أن توافق على أن تكون مصر للمصريين وحدهم ، بل هي عند « العروة الوثقى » للمسلمين جميعا ، وللعثمانيين كذلك وللسلطان العثماني بخاصة .

٨ - رفع أعداد الجيش : لا تتناول الجريدة موضوع هذا المطلب ، ولكنها تندد بالسياسة الانجليزية الرامية الى إلغاء الجيش المصرى بالكلية .

أما موقف « العروة الوثقى » من المطالب الاجتماعية الأربعة الأخيرة فإنه يلخص على ما يلي : -

٩ - رفع الظلم والعمل بالعدل فى مرافق العمل العسكاري : لا تتحدث الجريدة فى هذا الموضوع بوجه عام ، ولا فى شأنه فى عهد ما قبل الاحتلال ، ولكن من المنطقي أن توافق عليه .

١٠ - الإصلاح العام : تتحدث الجريدة أحيانا عن الإصلاح ، ولكن المنطقي أن ترفض الإصلاح على ما أصبح يقصد منه تحت اسم الطريقة الحديثة .

١١ - تحقيق التقدم والتمدن : تعارض الجريدة هذا المطلب ممارسة ضمنية ، وتندد « بأعوان التمدن وأنصار الحرية » .

١٢ ب - العناية بالتعليم : تؤيد « العروة الوثقى » هذا المطلب أحيانا ، ولكنها تعارض معارضة عنيفة ما كان يسمى باسم نظام التعليم الحديث ، ويبدو أن التعليم عندها هو معرفة التراث وكفى ، وبوجه عام فإنها ترى أن الحل الوحيد القويم هو الرجوع الى تعاليم الدين .

ان منظور هذه الدراسة هو منظور البحث الموضوعي العلمى ، وقد قمنا فى الصفحات السابقة بتقرير المواقف الفعلية ، وليس تلك المشهورة عن غير حق ، أو المطلقة اطلاقا مجانيا ، بل المزعومة أحيانا كثيرة زعما خالصا ، وذلك من خلال اثبات النصوص وتجميعها واستقراءها ، مع الاجتهاد فى عدم اهمال أية اشارة كانت تكون على اتصال بهذه المسألة أو تلك ، وهو ما تقتضيه روح الأمانة . ونكمل الآن هذا الفحص بمحاولة تقديم عدد من « التفسيرات » الممكنة التى تجيب عن سؤال : لم قالت الجريدة ما قالت ، ولم لم تقل ما لم تقله ؟ والحق أن هذه المحاولة تقع

فى اطار فهم طبيعة « العروة الوثقى » ككل وليس فقط اطار فهم مواقفها من مصر والمصريين ، وان يكن هذا الموضوع ذا موقع مركزى على خريطة اهتماماتها .

ربما نقدم تفسيراً أول عاماً حين نقول ان الجريدة ، بل قل جمال الدين الأفغانى بشخصه ، كانت تحدوها وتحدوه اعتبارات « تكتيكية » اضطرتة هنا أو هناك ، بصدد هذه المسألة أو تلك ، اما الى المعارضة أو الى التأييد أو الى السكوت ، وجماع هذه الاعتبارات ربما كان محاولته كسب بعض القوى الى صفه ، أو عدم استعدادها على الأقل . ويتجسد هذا التفسير على التفصيل التالى فى مواجهة قوى ثلاث :

(أ) فحين تتجه الجريدة اتجاها عاماً الى عدم ادانة ظروف الحكم فى عهد ما قبل الاحتلال ، وإلى عدم المطالبة بما قد يعد تغييرات ثورية بالقياس اليها ، فهى انما تفعل ذلك ، بحسب التفسير الحالى الذى نفترضه افتراضاً لنرى مدى قوته ، تفعله مراعاة لاسماعيل باشا ، الخديو السابق ، والذي ربما كان ممول الجريدة الأول .

(ب) وهى حين تؤيد السيادة العثمانية على مصر ، وهو ما يؤدى بها الى الابتعاد عن قسم جوهرى من أقسام المطالب الوطنية المصرية ، فانها تفعل ذلك مراعاة للباب العالى ، وطننا أنها بذلك تستثير السلطان العثمانى من أجل التحرك ضد الانجليز ، على أساس أن طرد الانجليز من مصر كان هو مسألة المسائل .

(جـ) أخيراً ، فانها حين تصمت تماماً عن الهجوم على فرنسا ، أو حتى عن الإشارة الى أوضاعها الاستعمارية فى تونس أو الجزائر أو فى الهند الصينية ، فهى تفعل ذلك مراعاة لجانب الحكومة الفرنسية ، التى لم تقبل وحسب بظهور الجريدة فى باريس وباقامة الأفغانى فيها ، بل ربما كانت ممولاها ، على نحو أو آخر ، للجريدة ، وعضداً على كل حال فى عملية توزيعها ، ومن المقرر موضوعياً أن الهجوم على بريطانيا يفيد فرنسا على التأكيد وتلقائياً . (حول تعاطف الجريدة مع فرنسا ، انظر مثلاً ، الجزء الثانى ، ٥٦ - ٥٧ ، ٢٠٩ ، وغير ذلك) .

هذه هى خلاصة تفسير ممكن لمواقف الجريدة ، ولكن يعيبه أنه ليس عاماً . وفيما يخص بعض المطالب الوطنية الجوهرية ، فإنه غير قادر على تفسير عدم قبول « العروة الوثقى » لمفهومى « الأمة المصرية » و « الوطنية » ومطالب التقدم والتمدن والتعليم الحديث .

وقد أشرنا إلى أن الجريدة تهتم اهتماماً كبيراً بأخراج الانجليز من

مصر ، ولكنها في نفس الوقت تتخذ مواقف مضادة تماما للمواقف الوطنية في غير هذه المسألة .

وربما قال تفسير « لصمتها » عن أمور هامة ، من مثل مطلب الحكم النيابي والدستور والوزارة المسئولة و « مصر للمصريين » ، ربما قال تفسير مفترض ان هذا الصمت لا يعنى الرفض ، وليس من الضروري ، في العمل السياسى ، ان تعلن كل مطالبك في وقت واحد . ولكن يعارض هذا التفسير أن الجريدة لا تكتفى بالصمت وبالسكوت عن ذكر هذه المطالب أو عن تأييدها ، بل هى تعارض معارضة قوية أو صريحة أحيانا أمورا أخرى ترتبط بتلك المطالب ارتباطا وثيقا ، أو هى مؤسسة لها من بعض الجوانب ، ومن ذلك مطلب الاعتراف بالأمة المصرية ومطلب تأكيد الوطنية المصرية ومطلب تقييد سلطة الحاكم ومطلب كون السلطة مدنية لا دينية .

والرأى عندنا أن التفسير الواحد القادر على القاء الضوء على أكبر عدد ممكن من مواقف الجريدة هو القائل بأن « العروة الوثقى » انما تعكس ، في المحل الأول ، مصالح الأفغانى بشخصه . وانطلاقا من هذا الأساس نفهم لم تجامل الجريدة اسماعيل والسبطان بل وتوفيق نفسه أحيانا ، وكذلك تفعل مع رياض باشا صاحب الأيدى البيضاء المستمرة المتفضلة على جمال الدين ، ومع شاه ايران ، ولم ترفض مفاهيم الجنسية والوطنية أساسا للحكم وللمجتمع السياسى ، ولم تقول بالدين أساسا للحكم ، وبنظرية الحكم الالهى لمصالح الجامع بين شروط الخلافة والملك ، ولم هى لا ترفض الاستبداد « الشرعى » ، ولم تترفق بروسيا ، وتغازل ألمانيا ، ولا تتعرض لفرنسا ، وما الجريدة إلا ورقة للعب السياسى في وجه انجلترا ، ولكن من أجل دفعها الى « التعامل » مع الأفغانى ، وكأنه قوة يحسب لها حساب .

ومن جهة أخرى ، فقد لاحظنا ، فى أماكنها ، بعض تناقضات فى مواقف الجريدة ، بإزاء مسائل معينة ، فهى ضد الجنسية بوجه عام ، ولكنها تبدو للحظات وكأنها تأخذها فى الاعتبار ، وهى تنطلق من منطلق الاسلام ، ولكنها تتحدث عن الشرق عامة أحيانا ، وهى تعارض التعليم الحديث فى العادة ، ومع ذلك نجد لها للمحة تؤيد انتشاره ، وهى تنظر فى المعتاد الى مصر كمجرد أرض ، ولكنها تستخدم للحظات فى صدها اصطلاح « الأمة » . فكيف نفسر هذه التناقضات ؟ هل بالإشارة الى تناقضات الأفغانى المعتادة ، وهى فى رأينا أمر معتاد من مثله ، وسبق لنا أن أثبتنا حالات عليه فى غير هذه الدراسة ، أم بالإشارة الى مواطن فى الجريدة يظهر فيها أحيانا ما قد يكون راجعا الى محمد عبده بشخصه ،

فيبدو على غير اتساق مع خط الأفغانى العام ؟ وربما كان الأسلم هو السير
فى الاتجاهين معا ، خاصة وأنا على أرض تخمينات لا أكثر .

ان الأفغانى ، فى رأينا ، هو رجل نظر أحيانا ورجل عمل دائما ،
والمنظر فيه يعمل لخدمة الرجل السياسى الذى يكون صلب شخصيته ،
وحين تتقلب مصالح السياسى تتغير آراؤه النظرية ، وقد تتناقض بعضها
مع البعض ، وهو أمر نرى له تطبيقات عند الكثيرين من أمثاله . ان
جمال الدين الأفغانى هو المغامر الجسور ، انه الثائر الدائم لحسابه
الخاص ، وهو الباحث دوما عن قضية قادرة على رفعه الى سدة الحكم ،
فى أى بلد من بلاد الاسلام ، أو فى دفعه ، على الأقل ، الى الصفوف الأولى
فى الحياة العامة فى أى بلد كان ، ولو كان بلاد روسيا الثلجية ،
ويا حبذا لو كان ذلك البلد هو أرض مصر ، وهى ما هى .

ان لهذه الدراسة أهدافا استكشافية ، نرجو أن تكون قد تحققت
بإثبات مواقف « العروة الوثقى » من المطالب الوطنية المصرية ، التى
حاولنا ، فى محاولة تمهيدية ، تجميعها بشكل أريد له أن يكون شاملا
ومنظما معا . وربما كانت النتائج ، المدعمة بالأدلة النصية ، صدمة
للكثيرين ، ولكن هذه هى الوقائع أمام من تعجبه وأمام من لا تروق له
على حد سواء . ولهذا الدراسة أهداف منهجية عامة كذلك ، من أهمها
التأكيد ، أولا ، على ضرورة الرجوع الدقيق المستوثق للنصوص وللوثائق
بأنواعها واستقراءها موضوعيا ، وذلك فى كل ما يخص تاريخ
الفكر المصرى الحديث ، والتأكيد ، ثانيا ، على نزع أوهام التقارير
« الايديولوجية » المزيفة التى غلفت كثيرا من المواقف ومن الشخصيات
على السواء ، وذلك عند الباحثين وعند المتناولين للانتاج الفكرى الحديث
على وجه عام . ونأمل أن تشير هذه الدراسة دراسات كثيرة من باحثين
عديدين ، اما للسير على منوالها ، أو لاعادة النظر فى بعض ما انتهت اليه
أو فى أمثاله وما يتصل به .

الهوامش :

(١) بدأنا بالفعل دراسة عن « الأفغانى فى مصر » عام ١٩٨١ م ، وتم تحرير القسم
الأول منها ، ولكن عاقنا عن الاستمرار فيها أحداث سبتمبر من ذلك العام وما ترتب
عليها ، ونرجو العودة اليها بعد أن مضينا فيها شوطا طويلا . ويمكن جاليا الرجوع الى
المراجع العربية التقليدية ، وهى مليئة بالأساطير ، والى تلك المستجدة وقليل منها

ذو قيمة علمية ، وإلى المراجع الأجنبية ، وستشير إلى بعض من أهمها في هامش (٣) مما يلي . ويجد القارئ موقفنا العام من جمال الدين الأفغانى فى الفصل المخصص له فى كتابنا : « العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة » ، سلسلة عالم المعرفة الكويت ، ١٩٨٠ .

(٢) انظر كلام عبد الله النديم ، فى : محمد أحمد خلف الله ، « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » ، القاهرة ، ١٩٥٦ م ، ص ٥٢ . وراجع كذلك كتابنا المشار إليه .
(٣) سيكون من المفيد اتخاذ مؤلفات الأستاذة « كيدى » كنقطة انطلاق بصفة عامة :

Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jaamal Al-din Al-Afghani", Berkeley, 1968.

—————, Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani". A Political Biography, Berkeley, 1968.

(٤) نستخدم هذا التعبير المشهور ، الذى يأتى من أصحاب الأمر ذواتهم ، لنعنى به مجموعة المطالب التى أجمعت عليها ، على نحو أو آخر ، القوى السياسية والفكرية المصرية ، وذلك فى مقابل قوى الخديو والفئات الحاكمة التركية والمستتركة والدولة العثمانية والقوى الأوروبية بأنواعها .

(٥) انظر حول هذا مقالا متعاطفا مع اسماعيل ، مع شيء من مظهر الموضوعية فى عدد ٢٥ سبتمبر ١٨٨٤م من « العروة الوثقى » (وسوف نعتمد على طبعة بيروت ، ١٩٠٨م ، جزئين فى مجلد واحد) ، الجزء الثانى ، ص ١٨٣-٤ . وراجع أيضا ، الاول ، ص ٢٠١ . وستشير الهوامش اختصارا الى « الاول » و « الثانى » للدلالة على هذين الجزئين ، ثم يذكر رقم الصفحة مباشرة .

• (٥ مكرر) الاول ، ١٦١ .

• (٦) الاول ، ٧ .

• (٧) الاول ، ١ .

(٨) الاول ، ٤ . لاحظ ان اهتمام الأفغانى يذهب أولا الى « السادة » ، من ملوك وأمراء وأعزاء وأجلاء وأغنياء ، ثم يذكر من بعد ذلك « كل الطبقات » ، ليقتل دائرة تعبيره من حيث الانشاء البيانى لا أكثر . وحول الشرقيين والمسلمين ، راجع كذلك ، الاول ، ١٩٥ ، وهامش (١٢) فيما يلى .

• (٨ مكرر) الاول ، ٧ - ٨ .

• (٩) الاول ، ٩ .

• (١٠) الاول ، ٨ .

• (١١) الاول ، ٤ .

• (١٢) الاول ، ٨٧ .

• (١٢ مكرر) راجع ، الاول ، ٨٤ .

(١٣) الاول ، ٢٣ . مع ذلك ، سوف تستمر الاشارات الى الشرقيين كمجموعة عامة . كما فى : الاول ، ٦٠ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، الثانى ، ١ ، ١٩٧ ، على سبيل الامثلة . وقارن عن « الشرق » و « الشرقى » الاول ، ٤٤ ، الثانى ، ٧٣ .

- (١٤) الأول ، ٢ .
- (١٥) لكل ما سبق حول النديم ، عبد الله الحديدي ، « عبد الله النديم » القاهرة ،
دات (١٩٦٢ م) ، ص ١٠٤ .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .
- (١٦ مكرر) رفاعة رافع الطهطاوى ، « مناهج الالباب المصرية الى مباهج الآداب
العصرية » ، القاهرة ، ١٨٦٩ ، ص ١٦ - ١٧ .
- (١٧) راجع دراستنا ، « الأمة والوطن والمواطن عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين
التوقسى » ، « عالم الفكر » ، الكويت ، ص ٢٤٦-٢٤٩ .
- (١٨) « الوقائع المصرية » ، عدد ١٢ ديسمبر ١٨٨١ ، وعدد ٢٥ ديسمبر من نفس
العام .
- (١٩) عبد الرحمن الرافعي ، « الثورة العربية » ، القاهرة ، ط ١٩٦٦ ، ص ١٦٢ -
١٦٦ ، وبلنت ، « التاريخ المصرى لاحتلال انجلترا مصر » ، الترجمة العربية ، ص ٤٤٨ -
٤٥٠ .
- (٢٠) الأول ، ٢٢٣ ، ١٢ .
- (٢١) الثانى ، ١٤٧ ، الأول ، ٢١٣ .
- (٢٢) الأول ، ١٥٣ ، الثانى ، ٢ .
- (٢٣) الأول ، ٥٦ .
- (٢٤) الثانى ، ١٦٠ ، الأول ، ٦٠ .
- (٢٥) الأول ، ٥٧ ، وراجع لكبر « هيكل آمون » و « تاج الفراعنة » و « كيسي ميناس
- الأول ورمسيس الأكبر » ، فى الجزء الثانى ، ٥٥-٥٥٥ ، ويقصد بالملك الأول مينا جوحى
القطرين ، وبالثانى رمسيس الثانى .
- (٢٦) الأول ، ٥٧ .
- (٢٦ مكرر) الأول ، ٥٠ .
- (٢٧) مثلا ، الأول ، ٥٩ ، ١٢ ، ٨٠ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، والثانى
٧١ ، ٨٨ .
- (٢٨) الثانى ، ٦٣ .
- (٢٩) الأول ، ٥٦ .
- (٣٠) الأول ، ٨٥ .
- (٣١) الأول ، ٩٦ .
- (٣٢) الأول ، ١٥٦ .
- (٣٣) الأول ، ١٨٨ .
- (٣٤) الأول ، ٨٦ .
- (٣٥) الأول ، ١٨٨-١٨٩ .
- (٣٦) الأول ، ١٣٢ .
- (٣٧) نفس المصدر .
- (٣٨) عبد الرحمن الرافعي ، « الثورة العربية » ، ص ٩٦٢ .
- (٣٩) الأول ، ٦ .

- (٤٠) الثاني ، ١٠٩ .
- (٤١) الثاني ، ١ .
- (٤٢) الاول ، ٥٧ .
- (٤٣) الثاني ، ٧٢ .
- (٤٤) الثاني ، ٩٧ .
- (٤٥) راجع تفاصيل كثيرة تحتاج الى اعادة ترتيب في صفحات من مثل ، الاول ، ٣ - ٤ ، ١٢٨ - ١٥١ ، الثاني ، ١٢٤ - ١٢٩ . وتستخدم الجريدة اصطلاحى الامة والملة بكثرة ، كما يرد اصطلاح « الشعب » احيانا (مثلا ، الاول ، ٣٥ ، الثاني ، ٦ ، ١٢٩) .
- (٤٦) الاول ، ٣٥ .
- (٤٧) الاول ، ٣٦ .
- (٤٨) الاول ، ٧٣ .
- (٤٩) الثاني ، ١٢٨ .
- (٥٠) الاول ، ٢٢٠ .
- (٥١) الثاني ، ١٩٧ .
- (٥٢) الاول ، ٣٤ .
- (٥٣) راجع كتابنا « العدالة والحريية » ، ص ٢٢٢-٤ ، ٢٤٦ - ٥٢ ، ٢٧٤-٢٧٦ .
- (٥٤) الثاني ، ١٢٤ ، ومن المعروف ان جمال الدين تظاهر بأنه افغانى سنى ، بينما تدل كل الدلائل القوية على انه ايرانى شيعى . ولاحظ انه يجعل أفغانستان ، بل قل الافغان ، مجرد تابع للأصل الفارسى .
- (٥٥) الثاني ، ١١٠ .
- (٥٦) الاول ، ٣٥ .
- (٥٧) الاول ، ١٤٧ ، ٢١٨ .
- (٥٨) الاول ، ١٢٠ .
- (٥٩) الاول ، ٣ : « الامم » ترى الاتحاد تدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحيز للجنس والمذهب » ، وراجع حول الفرس والافغان ، الثاني ، ١٢٤ - ١٢٩ ، وحول تقدير ايجابى للجنس كأساس للتجمع راجع قول الجريدة : « ان كلا الجامعتين ، الجنسية على النحو السابق والدينية ، وجبدان للحمية على الملك ومنشأن للخيرة عليه » ، الثاني ، ٤٢ .
- (٦٠) الثاني ، ٢٠٢ (« ان سكتة مصر كانوا على أيام عرابى على قسمين ») .
- (٦١) الاول ، ١١١ .
- (٦٢) الاول ، ٢٤ (وفيها ايضا الاراضى المصرية) .
- (٦٣) الاول ، ٢٣ .
- (٦٤) قارن ، الثاني ، ١٠٧ . ويلاحظ فى نفس هذا الاطار ان « العروة الوثقى » تبدو وكأنها تقدم « قبائل العرب فى مصر » على الفلاحيين ، من حيث الحمية الحربية والقدرة على الدفاع عن « الحريم والمال والشرف » ، وهى على كل حال تميز وتفرق بوضوح

بين العرب والفلاحين (الثاني ، ١٣٤) ، وكأنها قد نسيت خربها السابقة ضد الجنسية والعنصرية .

• (٦٥) الثاني ، ١١٦ .

• (٦٦) الثاني ، ٢٢٢-٢٢٣ .

(٦٧) راجع عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤م ، الثاني ، ١١٣-١١٧ ، وراجع في نفس العدد تعبير « الشعب المصري الحقيقي » في كلام بعض الساسة الانجليز الى الشيخ محمد عبده ، وشارتهم الى كون الشيخ « عريقا في المصرية » ، الثاني ، ١٢٩ .

• (٦٨) الاول ، ٦٧ ، الثاني ، ٢٢٣ .

• (٦٩) الثاني ، ٢٢١ ، ١٠٨ .

• (٧٠) الثاني ، ٢٢٤ .

• (٧١) الثاني ، ٢٢١ .

• (٧٢) الاول ، ٣٧ .

(٧٢ مكرر) الثاني ، ٧٠ ، وكذلك ، الاول ، ٢١ : « لا يجد وطني في البلاد من المهن الا ٠٠٠ » ، والمقصود هو الشخص المحلي ، او ما سيقال عنه من بعد « البلدي » .

• (٧٢ مثلث) الاول ، ٢١ ، وفي نفس الصفحة : « العساكر الوطنية » .

• (٧٣) الثاني ، ١٠٨ ، وقارن ص ١٠٥ .

• (٧٤) الاول ، ٦٩ .

• (٧٥) الاول ، ١٨ .

• (٧٦) الاول ، ٦٩ . وراجع ظهور لفظ « المواطنون » في الاول ، ٢٢٣ .

• (٧٧) انظر كتابنا ، « العدالة والحرية » ، ص ٢٢٢-٢٢٥ .

• (٧٨) راجع قوله النصي : « الذين اثبتتهم ارض مصر » ، الاول ، ٢٢٣ .

(٧٨ مكرر) انظر « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، بتصنيف الشيخ محمد

رشيد رضا ، الجزء الاول ، ص ٤٦-٤٧ .

• (٧٩) بتاريخ ٦ مارس ١٨٨١ و ٢١ مارس ١٨٨١ م .

• (٨٠) عدد « الوقائع المصرية » بتاريخ ٢١ مارس ١٨٨١ م .

(٨١) رأينا من قبل ان البيان الوطني ، المنشور في « التيمس » في الاول من يناير

١٨٨٢م ، يستخدم تعبير « الحكم النيابي » .

• (٨٢) الاول ، ٨ .

• (٨٣) الاول ، ٣٦-٣٧ .

• (٨٤) الاول ، ٣٧ .

• (٨٥) الاول ، ٣٩ .

• (٨٦) الاول ، ٣٨ .

• (٨٧) الثاني ، ١٦٤ .

• (٨٨) الثاني ، ١١٠-١١١ ، وراجع ص ١٦٥-١٦٦ من نفس الجزء .

• (٨٩) الاول ، ٣٨ .

- (٩٠) الاول ، ٧٢ .
- (٩١) الاول ، ٣٨ .
- (٩٢) نفسه .
- (٩٣) الاول ، ٣٩-٣٨ .
- (٩٤) نفس المصدر . وقارن في نفس المعاني ، الثاني ، ١١١ ، وراجع أيضا حديث
الجريدة عن أصول الدين الاسلامي ، التي منها « وضع حدود التعاملات بين العباد
وبيان الحقوق كليها وجزئها ، وتحديد السلطة الوازنة التي تقوم بتنفيذ المشروعات والقاعة
الحدود » ، الاول ، ٣٦-٣٥ ، مع ملاحظة أن المقصود من كلمة « المشروعات » هو جمع
« المشروع » ، أي المتفق مع الشرع .
- (٩٥) الاول ، ٣٦ .
- (٩٦) الثاني ، ١١٠ ، وقارن من نفس الجزء .
- (٩٧) الثاني ، ١٠٨ .
- (٩٨) الاغلب ، فيما نظن ، أن هذه السطور تعبر عن فكر الشيخ محمد عبده .
- (٩٩) راجع بوجه عام حديث الجزء الثاني ، ١١٢ عن « الحاكم الأبله الغاشم » ،
والصفحات الواردة « تنبيه » ، الثاني ، ١٠٩-١١٠ ، ومقالا بعنوان « توفيق باشا »
صراحة ، الثاني ، ١١٢ ، وقارن في نفس عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤ م ، الثاني ، ١١٨ -
١١٩ ، وراجع ذكر توفيق ، الثاني ، ٢٠٢ .
- (١٠٠) لا تأتي هذه الاشارات في العادة الا في اطار « تنبيه » الدولة العثمانية الى
مصلحتها في خروج الانجليز من مصر (قارن مثلا ، الثاني ، ١٠٨ - ١٠٩) .
- (١٠٠ مكرر) راجع ، الاول ، ٢١٣ ، وقارن ، الثاني ، ٦٢ .
- (١٠١) الثاني ، ١٧٤ .
- (١٠٢) الاول ، ٣٦ .
- (١٠٣) الاول ، ٣٥ .
- (١٠٤) الثاني ، ١٦٤ .
- (١٠٥) الاول ، ٦٦ .
- (١٠٥ مكرر) راجع هامش (١٠٠ مكرر) فيما سبق .
- (١٠٦) الثاني ، ١٦٦ .
- (١٠٧) الثاني ، ١١٠ .
- (١٠٨) قارن مثلا « صاحب الملك » ، الثاني ، ٤٣ .
- (١٠٩) الثاني ، ١٦٧ ، وراجع الاول ، ٢٢٣ .
- (١١٠) الثاني ، ١١٠ .
- (١١١) الاول ، ١٢٧ .
- (١١٢) الثاني ، ١١١ .
- (١١٣) الثاني ، ٢١ .
- (١١٤) الاول ، ٣٢ .

(١١٥) راجع كلمات النواب المصريين في مجلس شورى النواب ، « قلى عبد الرحمن للرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، وراجع فيه أيضا بشأن « الأمة » و « الحرق » ، صفحات : ٦٦ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٥٠ ، ١٩٢ ، وخاصة ص ١٦٣ .

(١١٦) المصدر السابق ، ص ١٣٤ .

(١١٧) نفسه ، ص ١٣٧ .

(١١٨) نفسه ، ص ١٤٢ .

(١١٩) نفسه ، ٢٠٤ .

(١٢٠) نفسه ، ٢٠٦ .

(١٢١) الاول ، ٤ .

(١٢٢) نفسه .

(١٢٣) الاول ، ١٥٥ .

(١٢٤) الاول ، ١٣٣ .

(١٢٥) الاول ، ١١١ .

(١٢٦) الثانى ، ٨٠ .

(١٢٧) الثانى ، ٢٠٢-٢٠٣ .

(١٢٨) الاول ، ٦٩ .

(١٢٩) راجع كتابنا « العدالة والحرية » ، ص ٢٤٧-٢٥٢ .

(١٣٠) الثانى ، ١٦٤ .

(١٣١) الثانى ، ١٦٦ ، وراجع فيه أيضا ١٨٠ .

(١٣٢) الاول ، ١٧٤ - ١٧٨ .

(١٣٢ مكرر) الاول ، ١٧٦ ، وراجع ، الثانى ، ٧١ : « تلقى بزمم الحكومة فيها الى

قوى العزم من المصريين » .

(١٣٣) الاول ، ١٣٠ .

(١٣٤) الاول ، ٦٩ .

(١٣٥) الاول ، ٣٨ .

(١٣٦) الاول ، ٤ - ٥ .

(١٣٧) الاول ، ٣٥ .

(١٣٨) الاول ، ٢٢٢ .

(١٣٩) حول المواقف السابقة للأفغانى ، راجع كتابنا المذكور ص ٢٤٧ وما بعدها .

(١٤٠) وهى المذكورة فى البيان الوطنى ، راجع الرافعى ، « الثورة العرابية » ،

ص ١٦٣ .

(١٤١) المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، وبلنت ، « التاريخ السرى » ، ص ٤٥٠ .

(١٤٢) راجع مثلا ، الاول ، ٣٥ - ٣٩ ، ٧٢ - ٧٣ ، وغيرها كثير .

(١٤٣) الرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ١٦٤ .

- ١٤٣ (مكرر) الأول ، ٢١
- (١٤٤) نفس الصفحة
- (١٤٥) الأول ، ٧٨
- (١٤٦) الأول ، ١٠١
- (١٤٧) راجع مقال عدد ٨٤/٤/٣ ، الأول ، ١٠٠ - ١٠٢
- (١٤٨) راجع خاصة : محمد أحمد خلف الله ، « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » ، القاهرة ، ١٩٥٦
- (١٤٩) راجع ، الثاني ، ١١٢
- (١٥٠) الأول ، ١٩
- (١٥١) الثاني ، ٨٠
- (١٥٢) الرافعي ، « الثورة العراقية » ، ص ١٦٥
- (١٥٣) نفسه ، ص ١٦٤
- (١٥٤) الأول ، ٣٨
- (١٥٥) الأول ، ١٨
- (١٥٦) الثاني ، ١١٦
- (١٥٧) الأول ، ٦٨
- (١٥٨) الأول ، ٦٧
- (١٥٩) نفس الصفحة
- (١٦٠) الأول ، ٧٢-٧٣
- (١٦١) الثاني ، ١٢٩
- (١٦٢) الثاني ، ١١٣
- (١٦٣) انظر ترجمة استاذنا الدكتور عثمان أمين للمقال في كتابه العظيم « راشد افكر المصري الامام محمد عبده » ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢٤٢-٢٤٣
- (١٦٤) قارن تصريحات محمد عبده هذه مع مقال « العروة الوثقى » الذي كثيرا ما ارجعنا اليه ، في عدد ٢٧ مارس ١٨٨١ م ، الأول ٦١-٧٤ ، وخاصة ص ٦٥-٧١

(٤)

فكرة « الجامعة الاسلامية »
بين الأمل الدينى والاستخدام السياسى
(١٨٧٦ - ١٩٠٩ م)

« كلمة ومعان - السلطان عبد الحميد وفكرة الجامعة الاسلامية -
أهداف عبد الحميد وفوائد الفكرة له - المواقف : ما بين التأييد
والتمعاطف والمعارضة والتحفظ - تناقضات وعوائق - خاتمة »

كلمة ومعان :

كثيرا ما يكتشف الباحث أن الفرق بين الكلمة والفكرة ، أو بين الكلمة والكيان الذى تهدف الى التعبير عنه كبير الى درجة أن من يستخدمون الكلمة الواحدة قد لا يعبرون بها عن نفس الفكرة ، وأن نفس الفكرة أو الكيان قد يعبر عنه أشخاص مختلفون بكلمات مختلفة . وهذا حال « الجامعة الاسلامية » ، فما أشد التباين بين المفاهيم التى غطاها هذا التعبير . ليس عند أصحاب الشأن أنفسهم وحسب بل وعند الباحثين من المؤرخين كذلك (١) ، وما أكثر الكلمات التى استخدمها المفكرون والسياسيون ليقصدوا بها شيئا ظنوا أنهم يتحدثون جميعا عنه . وقد لا يكون أعظم دلالة على حالة التخبط ، اللغوى والفكرى معا ، من أن جمال الدين الأفغانى ، وهو أحد اسمين ترتبط بهما فكرة الجامعة الاسلامية أعظم ارتباط (والآخر هو السلطان عبد الحميد) ، لا يكاد يستخدم هذا الاصطلاح ، ومن أن أحمد لطفى السيد ، وهو أكبر من عارضوا الفكرة صراحة ، يصل به الأمر الى حد انكار أنها شيء قائم ، أى الى حد انكار أن هناك شيئا وراء الكلمة . ولا يقتصر الأمر على حال التعبير فى إطار اللغة

العربية ، بل نجد نفس اللاتطابق عندما نحاول أن نقرب بين تعبير Panislamisme وبين « الجامعة الاسلامية » : فهل يدل التعبيران على نفس الشيء ؟ وهل ما يقصده الغربيون بـ Panislamisme هو ما كان يتحدث عنه المتكلمون بالعربية تحت اسم « الجامعة الاسلامية » حين يحدث ويستخدمون هذا التعبير ؟ ان المرء ليحس أحيانا بأزاء « حوار صم » أو بأزاء منولوجات فردية . ورغم ذلك فلا شك أن هناك « شيئا » ما وراء كل التعبيرات بالعربية أو غيرها . ولنبدأ من الكلمات .

لا زلنا بحاجة الى دراسة لغوية تبين تاريخ ظهور تعبير « الجامعة الاسلامية » ، ولكن يبدو لنا أنه لم يظهر على شكله هذا قبل منتصف الثمانينات من القرن التاسع عشر الميلادي على الأقل ان لم يكن بعد ذلك ، وتكفي الإشارة هنا الى أن جريدة « العروة الوثقى » (مارس - أكتوبر سنة ١٨٨٤ م) ، وهي ما هي في اثاره الشعور بالرابطة الدينية بين المسلمين ، لا تستخدم ذلك التعبير على الاطلاق ، وان كانت تكرر استخدام كلمة « الجامعة » مقرونة بصفات أو اضافات أخرى ، مثل « جامعة الاعتقاد » و « جامعة الدين » ، وتقول ان هناك « جامعتين : الجنسية . . . والدينية » ، ولكن الأغلب عليها استعمال تعبيرات أخرى مثل « الكلمة الجامعة » ، « جمع الكلمة » ، « الوحدة الجامعة » ، « الوحدة الاسلامية » ، « العصبية » ، « رابطة الدين الاسلامي » ، وغيرها .

ونلاحظ أيضا أن الشيخ محمد عبده نفسه لا يستخدم هو الآخر ذلك التعبير في عام ١٩٠٠ أثناء رده على هانوتو (٢) . وفي نفس الوقت نجد عددا كبيرا من التعبيرات التي تغطي الى حد أو آخر نفس ميدان « الجامعة الاسلامية » ، والتي ظهرت واستخدمت في الفترة التي نتناولها (١٨٧٦ - ١٩٠٩) ، ومنها : الرابطة ، الترابط ، التضامن ، الاخاء ، الأخوة ، العصبية ، الوحدة ، الاتحاد ، الجاذبية ، الى غير ذلك ، وكلها بطبيعة الحال تضاف اليها صفة « الاسلامية » . ويبدو أن خير دليل لفهم طبيعة المقصود التقريبي من « الجامعة الاسلامية » في تلك الفترة ، بل وما بعدها ، هو أن نمسك بكلمة « الجامعة » ، ذاتها ، وسنجد أنها تشير الى « جامع » و « مجموع » و « مجمع عليه » : أما الجامع فهو الاسلام ، وأما المجموع فهو كل المسلمين ، وأما المجمع عليه فهو ، في حده الأدنى ، الشعور بالرابطة الواحدة أو بوحدة الرابطة ، التي هي الاسلام . ولكن هذا الشعور المشترك قد يؤدي الى الشعور بالتضامن ، الوجداني أو العامل ، وقد يؤدي في مرحلة أعلى الى الشعور بالحاجة الى الوحدة بل الى الاتحاد لتكوين عصبية قوية قادرة ، وتحت هذا كله يسرى شعور بالاخاء بل بالأخوة ، لأن « المؤمن أخو المؤمن » كما يقول الحديث النبوي . والحق أن الترابط الاسلامي هو جزء جوهري من « النفسية الاسلامية » منذ بدء تكوينها ، وقد

تكرس في تنظيمين هامين من التنظيمات الاسلامية الا وهما الصلاة باتجاه قبلة واحدة والحج ، أملا أو فعلا ، الى بقعة واحدة . وهكذا فان الترابط الاسلامي هو ميل دائم ونداء مستمر ، قد يخفت حيناً وأحياناً ، ولكنه باطن على الدوام مستعد للظهور في أى وقت ، وخاصة في وقت الحرج ، وحتى هؤلاء الذين ينكرون وجوده فعلا منظما ، يسلمون بوجوده امكانا وشعورا فرديا .

والحق أن الخلاف الحقيقي لا يدور حول وجود ترابط اسلامي أو عدم وجوده ، وإنما يدور ، وإلى اليوم ، حول الطبيعة الحقيقية لهذا الترابط وحول مداه ونتائجه . فقد يرى البعض أنه مجرد احساس أو شعور أو عاطفة ، وقد يرى البعض الآخر أنه أكثر من ذلك : أنه فكرة ، ولكن هل هي فكرة قابلة للتحقيق ؟ وهل ستظل على مستوى الرؤية النظرية بدون أن تتجسم في تنظيم ؟ وهل سيكون هذا التجسيم علميا وحسب كما رأى الكواكبي مثلا ، أم ينبغي أن يندفع الى أبعد من ذلك ليكون سياسيا كما تراءى للبعض من رجالات الفترة التي ندرسها ، بل ويكون حربيًا كما أراد الغرب في الخمسينيات من القرن العشرين ، وماليا كما يتطلع الآن رجال أذكىاء يريدون تنمية أموالهم ، واقتصاديا كما تلح بعض الدول الاسلامية الفقيرة التي أرهقتها الزيادة ايجحفة في أسعار الوقود وغيرها؟ (٣) . وفي حالة الترجمة السياسية للترابط الاسلامي ، فهل سيناخذ شكل التفاهم والتنسيق بين الحكومات ، أم شكل الاجتماع حول أقوى الدول الاسلامية في الفترة التي ندرسها وهي الدولة العثمانية أم سيصل الى درجة الوحدة الشاملة ؟ وماذا سيكون الموقف من الوطنية والجنسية والاقليمية ؟ هل ستكون الرابطة الاسلامية فوق كل الجنسيات كما تخيل الأفغانى في « العروة الوثقى » ؟ أم ستتماشى مع الوطنية كما ألح مصطفى كامل في مصر ؟ بعبارة أخرى : هل ستكون الصفة الاسلامية غطاء يكبح النزعات الاقليمية والقومية أم ستكون خطا جديدا للدفاع وانتماء جديدا لا ينفي الانتماءات الأخرى ؟ وهل ستكون الترجمة السياسية للترابط الاسلامي سيطرة الدين على السياسة كما فهم الأفغانى ، أو سيطرة السلطة الروحية على مسار الأحداث الزمنية كما أمل السلطان عبد الحميد ؟ أم أن الترابط الاسلامي لا ينبغي أن يدوس على الفصل الحاسم بين السلطتين الذى اعتبر محمد عبده أنه جوهر الاسلام ، وأنه ليس من سلطة دينية في الاسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة ، وهى سلطة يتمتع بها كل المسلمين من أدناهم الى أعلاهم ؟ أخيرا وليس آخرا : فهل سيترجم هذا الترابط الاسلامي الى أفعال في ساعات الشدة ؟ وهل سيكون مصدرا يعتمد عليه في طلب العون ؟ أم أن تجارب الدولة العثمانية بالذات خلال القرن التاسع عشر الميلادى تدل على أن تلك الدولة لا تأبه بالمسلمين الآخرين الا من زاوية

(*) حررت هذه الدراسة عام ١٩٧٩ م .

مصلحتها هي ، وأنها تطالب بالمساندة ولا ترد بمثلها ، بما انتهى بالبعض الى اعتبار أن استثارة المشاعر الاسلامية ليس الا مجرد كلام ؟

ويظهر من اثاره المشكلات السابقة ، وهي خطيرة كما نرى ، أن موضوع الجامعة الاسلامية يتصل بمسائل على درجة من الأهمية كبيرة ، ومنها : طبيعة الصلة بين الدين والسياسة ، ومفهوم الأمة الاسلامية ، وفكرة الخلافة ، وتصور السلطان - الخليفة ، والعلاقة بين الدين والوطنية والقومية ، بل وسنرى أيضا أنه يتصل بموضوع هو المركز في رأينا في حركة العالم الاسلامي الحديث : ألا وهو الموقف من الحضارة الغربية . والواقع أن سبب الظهور المباشر لفكرة الجامعة الاسلامية انما هو العدوان المتصل بالنشط المتسع من جانب الغرب على بلاد العالم الاسلامي من هنده الى افريقيه الى عثمانيه وتتاره ، فظهر مطلب الحاجة الى ما يعيد الثقة الى المسلمين في دفاعهم عن أنفسهم وما يشكل بؤرة واضحة للوعى ، وكانت الاجابة في كلتا الحالتين عند الكثيرين هي الاسلام ، بؤرة للوعى ومصدرا للثقة وأملا في العموم في وقت واحد .

ويظهر من هذا على الفور أن فكرة « الجامعة الاسلامية » ذات طابع ديني وسياسي معا ، أو قل على الأقل انها ذات طابع ديني وحضاري وسياسي معا ، وسيكون رفض الرافضين لها ، صراحة أو تلميحاً ، موجها في الواقع الى القسم السياسي منها ، ولكن الذي كان يمكن أن يبدو أمام الأذهان ، وأذهان العامة قبل غيرهم ، وهم في النهاية أهم من غيرهم بمعنى ما ، أن الاسلام لا ينفصل عن القوة السياسية ، كيف لا ولم ينتصر الرسول محمد الا بمجتمع المدينة الجديد ؟ وكيف لا وكل الشعوب التي ستجد نفسها أمام خيار الجامعة الاسلامية قد دخلها الاسلام ديناً ودولة معا ؟ كيف لا وفكرة الجهاد ، وهي حربية وسياسية ودينية ، هي من جوهر الاسلام ؟ أفلا تعنى اعلاء كلمة الله ؟ أو لم يأمر القرآن بالألا يتخذ المسلمون من غيرهم أولياء ؟ وبها هو الغرب ، انجليزيا على الأخص ، يريد لنفسه حق الولاية على أمم كثيرة من المسلمين ، وبها هو كله من روسيا الى انجلترا يريد الولاية على نحو أو آخر على مقدرات أكبر دولة اسلامية ، وهي الدولة العثمانية ؟ وقد استغل السلطان عبد الحميد وأعوانه هذه الاعتبارات ، وهي كامنة على شكل أو آخر في وعى كل مسلم ، ولكن استغلها أيضا السياسيون الغربيون في حربهم المستمرة ضد كل مصدر للقوة عند الشعوب الاسلامية ، فما أن لاحت فكرة الجامعة الاسلامية حتى فسروها على أنها تعنى « الجهاد المقدس » ضد الغرب المسيحي ، واتهموها « بالتعصب » ، تلك الألوبة الفكرية التي ازدهرت على الأخص منذ جرح الغرب باستيلاء العثمانيين على القسطنطينية ورسوخ أقدامهم في القرن

السادس عشر الميلادي في أجزاء كبيرة من جنوب شرق أوروبا ، ويقصدون بها في الواقع الدفاع الاسلامي عن الذات .

وهناك سبب آخر للعب السلطان والقوى الأوروبية معا على وتر الطابع الديني - السياسي لفكرة الجامعة الاسلامية ، لأن الغرب كان يريد باستمرار الانقاص من قدرات السلطان العثماني ، فما بالك اذا وجد أن السلطان يحاول الخروج من ممتلكاته ليمد بظله على كل أرض يعيش عليها مسلم ويقوم فيها مسجده ؟ وقد كان هذا هدف عبد الحميد بالفعل ، بل هو هدفه الحقيقي ، وتستطيع أن تقول كذلك انه هدفه الوحيد : أن يلوح بورقة الرابطة الاسلامية التي كانت ستلتف حوله ، فيما أمل ، من الهند ، بل من اليابان والصين ، الى تونس وما وراءها . ولهذا فان المكمل ، بل الأساس ، الضروري لفكرة الجامعة الاسلامية من وجهة نظر عبد الحميد هي فكرة الخلافة ، وكان أمله تمكين فكرة السلطان - الخليفة في قلوب المسلمين ، وبالتالي التلويح بها في وجه القوى الأوروبية وانجلترا على الخصوص . وقد كان متضمنا في فكرة الجامعة الاسلامية أنها تجميع للمسلمين وبحث في الوقت ذاته عن رأس لهم ، أو قل عن حام يحميهم ، خاصة وأن الخليفة هو بطبيعة التصور حام للمدين ، وهكذا يتقدم السلطان عبد الحميد ليكون رأس العالم الاسلامي وحاميا للمسلمين أينما كانوا . ولهذا ما له من آثار نفسية وسياسية (ودبلوماسية) لا تنكر .

ولكن فكرة « الجامعة الاسلامية » لم يقصد بها أن تكون استجابة للحاجة الى الدفاع السياسي عن النفس وحسب ، بل هي أيضا في صميمها ، وإلى درجة أعلى ، مشروع للدفاع عن النفس حضاريا . ذلك أن كل من أيد الجامعة الاسلامية كان يؤيد رفض المدنية الغربية بنفس الدرجة التي يؤيد بها الجامعة الاسلامية الى حد مقابل . وسوف يظل رفض الغرب ظاهرة أساسية من ظواهر العالم الاسلامي ابتداء من أول صدام حقيقي بين عالم الاسلام وعالم الحضارة الأوروبية في سنة ١٧٩٨ ميلادية الى اليوم وحتى وقت طويل ، الى أن يوضع حد للنزعات العدوانية للحضارة الغربية على كل امتدادها من الأورال الى المحيط الهادي . ونلاحظ هنا أن موضوع الرفض عند المرافضين انما هو القيم الثقافية للحضارة الغربية ونزعتهم المسيطرة ، وليس ديانتهم المسيحية ، كما أنه في كل مرة يأخذ فيها المسلمون عن الغرب أشياء فانهم يحاولون جاهدين ردها الى أصول اسلامية ، سواء نجحوا في ذلك أو فشلوا ، وعن حق كان ذلك أم لا ، وكفانا مثلا فكرة الديمقراطية الغربية ومقابلتها الشورى الاسلامية .

ولكن « الجامعة الاسلامية » لم تكن فكرة دفاعية وحسب ، انما كان جانبها الدفاعي ذاته نتيجة لشحنتها الايجابية المتمثلة في « ضم » كل

المسلمين معا . ولم يكن صعبا على أصحاب الفكرة أن يستثيروا الشعور بالترابط والتضامن بل وبالوحدة ، لأن الديانة الاسلامية وفرت درجة عالية من « الشعور بالانتماء » الاسلامي من خلال تصورات وتنظيمات رئيسية لها (مثلا فكرة الأمة وفكرة الاخوة وفكرة المساواة وتنظيم الصلاة والحج) ، وكان التاريخ العلمي والاجتماعي للحضارة الاسلامية تطبيقا دائما ومستمرًا لذلك الشعور ، فلا عجب أن نجد جمال الدين الأفغاني يقول ان المسلم في وطنه حيثما كان في بلاد المسلمين ، وسيضع الكواكبي في جمعيته أعضاء من كل الأقطار الاسلامية .

ولم يتعب أنصار الفكرة أنفسهم في البحث عن تشخيصات قائمة للرابطة الاسلامية : فهناك الرسول ، وهناك القرآن ، وهناك اللغة العربية التي تحمل حتى عند من لا يتكلم بها من الشعوب المسلمة قدرا لا ينكر من القداسة ، وهناك الحج والصلاة ، وهما يجتمعان في هذا المركز المبجل : مكة المكرمة ، وحول بيتها الحرام على أدق تحديد . هذه هي أهم الشخصيات المتفق عليها للرابطة الاسلامية ، ويقوم من ورائها جميعا المصدر الالهي الذي هو الحق والحقيقة والأول والآخر .

ولكن ظهرت الخلافات حول الشخصيات الأخرى : فهل يدخل معها السلطان العثماني ؟ أم أن هناك من هو أجدر منه بذلك ؟ لقد أراد عبد الحميد بتأكيد على صفة الخلافة أن يكون بشخصه مدار الجامعة الاسلامية ، وهذا هو ما فهمه الغرب ، أما الأفغاني مثلا فقد اعتبر في مرحلة « العروة الوثقى » أن موحد المسلمين الحق ليس شخصا ، بل هو القرآن ، وإذا كان هناك من يستطيع أن يدعى تشخيص الرابطة الاسلامية بين البشر فإنما هم العلماء . ويتصل بهذا خلاف آخر : فيمن تبدأ الجامعة الاسلامية ، بالجامعة العلمية أم بالجامعة السياسية ؟

وحتى إذا كان لمنصب الخلافة قيمة عالية ، فسوف يظهر من يقول ان الخلافة لا ينبغي أن تكون لآل عثمان ، بل ينبغي أن تكون عربية (أي لشرفاء مكة في النهاية) ، وسنرى من بعد أن فكرة الجامعة الاسلامية فشلت في إيجاد شكل تنظيمي تتشخص فيه فضلا عن الاختلاف حول أحقية السلطان عبد الحميد في أن يكون ممثلها بشخصه . وعلى أية حال فإن أمل المنادين بفكرة الجامعة الاسلامية كان الوصول الى جبهة مترابطة من المسلمين تظهر تضامنتهم وتضمن مساعدتهم لبعضهم البعض ، انطلاقا من مبدأين هامين : قوة المسلم قوة للمسلم الآخر ، وقوة المسلمين في وحدتهم .

بعد الإشارة الى الاختلاف حول طبيعة مفهوم « الجامعة الاسلامية » وحول مداها وحول التشخيصات التي قد تظهر فيها ، نشير الآن الى علاقات ذلك المفهوم مع عدد من المفاهيم الأخرى التي تداخلت معه وتفاعلت في الفترة التي نركز الضوء عليها . ولابد من أن نسأل أولا : ما هي طبيعة الصلة بين « الجامعة الاسلامية » و « الأمة الاسلامية » ؟ من الواضح أن للمفهوم الثاني أولوية مطلقة ، فالأمة الاسلامية قائمة سواء تحققت الجامعة الاسلامية أم لم تتحقق ، بل الجامعة الاسلامية ، في صورتها الأعلى ، هي محاولة لظهور الأمة الاسلامية في شكل تنظيمي متعين ينقلها من التفكك الى الترابط . المفهوم الثاني الذي تفاعلت معه فكرة الجامعة الاسلامية هو مفهوم الخلافة ، وهنا نلاحظ أن الربط بين المفهومين لم يحدث الا من جانب السلطان العثماني ومن يدعو لدعوته أو يوافقون عليها ، أما البعض الآخر فإنه لا يجعل من منصب الخلافة ضرورة لتحقيق الجامعة الاسلامية ، والعكس صحيح كذلك ، كما سيحدث في مصر ١٩٢٤ - ١٩٢٦ م حين عرضت فكرة اعلان الملك فؤاد خليفة ، بدون أن يكون ذلك مصاحبا بالدعوة الى الجامعة الاسلامية . المفهوم الثالث الذي تداخلت معه فكرة « الجامعة الاسلامية » هو مفهوم « اليقظة الاسلامية » أو « النهضة الاسلامية » ، وهو أهم من « الجامعة الاسلامية » ومختلف عنها في نفس الوقت : فهو أهم لأنه يشمل كافة جوانب الحضارة ومنها الجانب الديني الاجتماعي والجانب السياسي اللذان يبرزان في فكرة « الجامعة الاسلامية » ، ولكنه مختلف عنها لأنه ذو طابع نظري بينما يغلب على « الجامعة الاسلامية » الطابع العملي . وعلى أية حال ، فإن « الجامعة الاسلامية » ستكون أحد مظاهر « اليقظة الاسلامية » ، أو ستكون عند البعض أدواتها . ولكن البعض الآخر سيرفض أن تكون الجامعة الاسلامية بمعناها القوي شرطا ضروريا أو جزءا جوهريا من اليقظة الاسلامية .

وقد عرضت خلال فترتنا (١٨٧٦ - ١٩٠٩ م) أطر أربعة للترابط والتضامن وهي : الاطار الشرقي ، الاطار الاسلامي ، الاطار العثماني ، ثم أخيرا جدا الاطار العربي . من الجلي أن هذه الأطر تتداخل بعضها مع بعض ، ولكن أكثرها تواجدا هو الاطار الاسلامي متمثلا في « الجامعة الاسلامية » لأنه يحتل نصيب الأسد في « التضامن الشرقي » (وكان يتوقف عند أهم المنادين به وهو جمال الدين الأفغاني عند حدود الهند لا يكاد يتعداها شرقا أو شمالا) (٤) ، ولأن الاطار العثماني يشكل القسم الأكبر من الاطار الاسلامي وكان هدفه ادخال كل هذا الأخير تحت سيطرته ، أخيرا فإن العنصر الاسلامي ، عن طريق اللغة العربية على الأخص ، شديد الحضور في الاطار العربي ، وقد وعى دعاة ما سيمسى بالقومية العربية الأوائل أن دعوتهم ينبغي أن تستفيد من المرجع الاسلامي بدون أن تتركه يستغرقها ، لأن منطلقهم كان لغويا وثقافيا في المحل الأكبر .

السلطان عبد الحميد وفكرة الجامعة الإسلامية :

ليس السلطان عبد الحميد هو خالق فكرة الجامعة الإسلامية ، ولكنها ارتبطت باسمه لأنها أصبحت في عهده سياسة رسمية للدولة العثمانية . وتعود البدايات الأولى للفكرة الى ما قبل عهده حين أوجت ظروف العلاقات بين ما كان يسمى بالشرق وبين القوى الأوروبية الاستعمارية بأنه لابد من الانتباه الى مصادر القوة لمواجهة الزحف الأوربي ، فكانت الدعوة الى اتحاد الشرقيين عامة والى اتحاد المسلمين خاصة ، وهما دعوتان تختلطان على نحو عجيب عند جمال الدين الأفغانى نفسه ، كما ظهر الاحساس عاما بأن العالم الاسلامى قد وصل الى حال يرثى لها ، فلا بد من ايقاظه وانهاضه ، فكانت الدعوة الى اليقظة والى النهضة .

واذا كانت بداية هجوم الحضارة الغربية الكبيرة على بلاد الاسلام وعلى أرض السلطان العثمانى معا هي الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١ م) ، الا أن الشعور العام بخطر الغرب لم يبدأ فى التبلىور الا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حين شهد العالم الاسلامى من الهند الى الجزائر موجة شاملة اشتركت فيها معظم القوى الكبرى الأوروبية ، وهدفها السيطرة العسكرية والاقتصادية على بلاده وأمه : فبعد اضطرابات عام ١٨٥٧ - ٥٨ فى الهند قام الانجليز بالغاء آخر مظاهر امبراطورية المثلول المسلحة ، ووجد المسلمون الهنود أنفسهم بغير قطب يتجهون اليه ، وفى وسط آسيا احتل الروس طشقند عام ١٨٦٥ وغزوا سميرقند فى عام ١٨٦٨ وحولوا اماره بخارى الى اماره تابعة للامبراطورية الروسية . وظهر التدخل الأوربي الاقتصادى ثم العسكرى فى مصر التى احتلتها بريطانيا عام ١٨٨٢ ، وكانت فرنسا قد سبقتها الى السيطرة على الجزائر منذ سنة ١٨٣٨ والى احتلال تونس عام ١٨٨١ ، كما أعلنت ألمانيا حمايتها عام ١٨٩١ على دار السلام فى شرق أفريقيا . وقد كان لقيام الحرب الروسية التركية عام ١٨٧٧ تأثير هام ، لأنها كانت اشارة الى أن الغرب يستهدف شتى جنبات العالم الاسلامى ، ولا يتوقف حتى أمام أكبر الدول الاسلامية ، وهى الدولة العثمانية . ويرجع ظهور معارضة السياسة العثمانية للقوى الأوروبية بشكل واضح الى عصر السلطان عبد العزيز (١٨٦١ - ١٨٧٦) (٥) . ونشير هنا الى أن حكم الاصلاحيين برياسة مدحت باشا ، بعد عبد العزيز ، شهد هو الآخر تدهورا جديدا لأوضاع الدولة العثمانية ، اذ أخذ الوضع فى البلقان يسوء تدريجيا الى درجة أصبحت معه روسيا على وشك التدخل العسكرى ، فاضطر الأتراك الى قبول الهدنة فى البلقان ، وصممت الدول الأوروبية على فرض الاصلاحات على الحكومة التركية (٦) .

وقد توجت هزيمة تركيا عام ١٨٧٧ فى الحرب الروسية التركية (وهى الحرب الرابعة من نوعها فى القرن التاسع عشر الميلادى) شعور بعض الأتراك العثمانيين بأن محاولات الإصلاح والتجديد التى قامت على أساس تقليد الغرب فى تنظيماته الادارية والسياسية لم تؤد الى قوة الدولة العثمانية . فأخذ يتكون رد فعل ضد الإصلاح على الطريقة الغربية على أثر المهانة التى لحقت بالدولة فى اتفاقية سان استيفانو (١٨٧٨) ، ثم فى مؤتمر برلين ، وبعد الصعوبات المالية التى أدت الى اعلان الافلاس (٧) . وقد ساهم فى تكوين رد الفعل ذلك ، ليس فقط وفاة فؤاد باشا وغالى باشا (٨) ، وهما من كبار دعاة الإصلاحات السياسية ، بل وكذلك هزيمة فرنسا ، التى كانت أمل الإصلاحيين ونموذجهم ، أمام ألمانيا عام ١٨٧٠ . وهكذا تكون المناخ للتحويل الى الفكرة الاسلامية . وقد نبه الكاتب التركى العظيم نامق كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) فى أوائل السبعينات الى خطر الغرب ، ودعا العثمانيين الى قيادة العالم الاسلامى ضده . ولكن تصوره للتجمع الاسلامى كان ثقافيا وليس سياسيا ، حيث رأى أن طريق توحيد ملة الاسلام لا يكون بالبحث عن أهداف سياسية مشتركة ، بل عن طريق الوجدان وعلى صفحات الكتب (٩) . ورغم أن أهم الأفكار التى أكد عليها هذا الكاتب المجدد هما فكرتا : الحرية والوطن ، الا أن الوطن الذى يقصده هو اسلامى بقدر كونه عثمانيا ، وبقي طوال حياته متمسكا بالقيم الاسلامية التقليدية ، وبعقائد الاسلام ، وكثيرا ما انتقد رجال «التنظيمات» (أى الدستور والحكم على الطريقة الغربية) لفشلهم فى انقاذ التراث الاسلامى والمحافظة عليه (١٠) .

ويبدو لنا أن التحويل الى الفكرة الاسلامية عند العثمانيين كان نتيجة لأنها امتازت على فكرة تقليد الغرب بأنها فى نفس الوقت الذى اقترحت فيه إعادة النظر فى التراث والتنظيمات الاسلامية من أجل مجابهة الأوضاع الجديدة التى يسببها الخطر الغربى خاصة ، فانها لم تكن تؤدى بطبيعة الحال الى نبذ القديم ، وهو ما كان سينتهى اليه طريق تقليد الغرب ، والذى كان يخشاه كل من يضع فى اعتباره الحفاظ على الذاتية العثمانية أو الذاتية الاسلامية .

وقد كانت فكرة « الخلافة » هى القوة الحقيقية وراء سياسة السلطان عبد الحميد الاسلامية ، بل هى المحور الذى كان يريد ، فيما يبدو ، أن تدور حوله « الجامعة الاسلامية » . ويعود انتباه السلاطين العثمانيين الى فكرة الخلافة الى ما قبل عبد الحميد بزمان طويل ، ويبدو أن العثمانيين وهم فى أوج قوتهم لم يبالوا بمنصب الخلافة الصورى الذى استمر على هيئة توالى الخلفاء العباسيين فى القاهرة خلال حكم المماليك ، بعد ما أحضر الظاهر بيبرس (١٢٦٠ - ١٢٧٧ م) أحد أعضاء العائلة العباسية الى

القاهرة وأعلنه خليفة ، وقد استصحب السلطان سليم الأول ، بعد غزوه لمصر عام ١٥١٧ ، الخليفة العباسي المتوكل الثالث معه الى القسطنطينية ، ولكنه أعاده بعد فترة الى القاهرة حيث توفي بها عام ١٥٤٣ م . ويقول بعض الباحثين انه لم يخلف خليفة بعده ، وإن العثمانيين لم يهتموا بفكرة أن الخلافة العباسية قد انتقلت اليهم هم ، الا بعد ذلك بأكثر من مائتي عام (١١) . ذاك أن معاهدة عام ١٧٧٤ مع روسيا ذكرت أن السلطان هو « خليفة المسلمين الأعظم » ، وله نوع من السلطة الروحية على كافة المسلمين خارج حدود سلطانه السياسي (١٢) . وقد عادت السياسة العثمانية في عهد السلطان عبد العزيز (١٨٦١ - ١٨٧٦) الى التأكيد أكثر وأكثر على الطابع الديني للدولة العثمانية وظهرت بداية التلويح بأهمية الوحدة الاسلامية ، وعادت الاشارة الى أن عبد العزيز ليس فقط رأس الامبراطورية العثمانية بل وكذلك خليفة كل المسلمين ووريث الخلفاء الأوائل للإسلام (١٣) . وقد توج هذا الاتجاه ما أعلنه دستور ١٨٧٦ في مادته الثالثة حيث يقول : « صاحب الجلالة السلطان ، باعتباره الخليفة الأعظم ، هو حامى الديانة الاسلامية » (١٤) .

ومن الواضح أن هذه المادة تضيف على السلطان العثماني الصفة الدينية الى جوار صفته السياسية ، وهذه الصفة الدينية ، الخلافة ، تحمل في ضمنها كما توضح المادة ذاتها نتائج سياسية بل وحربية ، وهى أن السلطان حامى الديانة الاسلامية (١٥) ، ومن ثم فانه حامى المسلمين في شتى أنحاء الأرض ، وكان هذا هو ما تهدف السياسة العثمانية الى اظهاره : فيه يمتد تأثير السلطان العثماني الى ما وراء حدود دولته بكثير . وربما لم يقف الهدف عند حد اقناع القوى الأوروبية بهذا ، بل ربما اتجه الى درجة لا تقل عن ذلك الى تنبيه كل المسلمين الى أن عليهم نحوه واجب التأييد بل الاتباع ، وليس فقط في أمور الدين بل وكذلك في أمور الدنيا . فقد انتهت تعريفات العلماء المسلمين للخلافة الى أنها « حراسة الدين وسياسة الدنيا » معا . ويجمع الخليفة كل صفات النبي بإزاء المسلمين ، ما عدا صفة النبوة ذاتها : فهو امام فى الدين وحاكم سياسى وقاضى القضاة وقائد فى الحرب واليه ينتهى أمر بيت المال ، وعليه أن يدافع عن الدين فى كل بلاد المسلمين ، ويصل نفوذه الشخصى الى كل شخص ، حيث أنه لا يعتد بصلاة الجماعة يوم الجمعة الا اذا كان هو الذى يرأسها أو من ينوبه .

وتجسد كتابات أبى الهدى الصيادى التصور العثماني الرسمي للخلافة فى عهد السلطان عبد الحميد . ففي كتابه « داعى الرشاد » يرى الصيادى أن الخلافة ضرورة من ضرورات العقيدة ، وكأننا هنا نسترجع القولة التقليدية : « من لم يكن له امام فامامه الشيطان » ، كما نتذكر أهمية الشيخ أو الدليل عند الصوفية . وهذه الخلافة ، التى تلقاها العثمانيون

عن أبي بكر. بطريق شرعى ، تجعل من السلطان عبد الحميد ظل الله على الأرض ومنفذ أوامره ، لذا ينبغى على كل مسلم من المسلمين طاعته ، فان أحسن شكروا الله ، وان أساء فعلهم بالصبر ، وحتى على فرض أن الخليفة أمرهم بما يخالف أوامر الشرع فان عليهم ، قبل أن يعصوه ، أن ينصحوا له وأن يدعوا الله من أجل أن يعود الى الصراط المستقيم ، لأن الله أقدر منهم على تغييره . ويذكر الصيادى فى « الفيض المحمدى والمدد الإحمدى » بعضا من صفات السلطان ، فهو : « المجاهد الأعظم ، والسلطان الغازى الأفخم ، مشيد ممالكه المحروسة على الأساس الأقوى من العدل والفضل والقوة والتقوى . . . المتصل سببه بالخلافة العظمى الى سيد المرسلين ، نائبه عليه السلام فى حماية الاسلام والمسلمين ، من مكن الله له فى البلاد وافترض طاعته على العباد ، وجعل مخالفة مناهيه وأوامره خبرا محجورا ، والخروج عليه أو على أمرائه بغيا محظورا . . . وتوجه بتاج الامامة الكبرى التى عليها مدار صلاح الخاص والعام . . . حامى الملة الاسلامية . . . خادم الحرمين الشريفين » (١٦) .

وقد بدأ السلطان عبد الحميد حكمه فى ظروف داخلية مواتية ، وخلال العقد الأول من حكمه لم تقلقه أية حركة منظمة ضده أو ضد سياسته (١٧) ، ورغم أنه انتهز فرصة قيام الحرب الروسية التركية ليؤجل فى ١٨٧٨ انعقاد البرلمان (« مجلس المبعوثان ») الذى لم يعد الى الاجتماع الا عام ١٩٠٨ ، وليعطل العمل بالدستور ، الا أن الأمراء الأتراك أنفسهم ظنوا فى البداية أنه سيسستخدم السلطة المطلقة التى فى يديه لمصلحة البلاد فلم يتشددوا معه لالغائه الحكومة الدستورية (١٨) . بل ويرى بعض المؤرخين أنه كان محبوبا فى البداية ، وعلى أية حال فان صفة الخلافة ستجعله موضع توقير الأتراك ذاتهم ، الى حد أن حركة الاتحاد والترقى لم تجرؤ على عزله عام ١٩٠٨ حين قامت ثورتهم ، وانتظرت حتى العام التالى لتقوم بذلك ، كما أن منصب الخلافة استمر حتى بعد عزل سلاطين آل عثمان عام ١٩٢٢ ، ولم يلغ مصطفى كمال أتاتورك الا عام ١٩٢٤ . ويصور ألبرت حوراني تصويرا جيدا مختصرا تطور سياسة عبد الحميد فيقول : « استمر عبد الحميد ، فى بداية حكمه على الأقل ، على سياسة السلاطين السابقين عليه [الخاصة بالاصلاح الادارى المفروض بإرادة السلطان] : من تحديث نظام القضاء والادارة ، الى الاتجاه نحو تأكيد المركزية التى أصبحت ممكنة لأول مرة باستعمال التلغراف وبناء الطرق الحديدية ، الى الضرب على أيدي البدو وتدعيم الزراعة المستقرة ، الى انشاء المدارس ، من أولية الى ثانوية الى عالية . ولكن مع مرور الوقت ، ظهر تغير ليس فى سياسة السلطان وحسب ، بل وفى طبيعة ما تهدف اليه تلك السياسة . فاذا لم تنبذ صورة السلطان ، التى تصوره على أنه الملك

المتحرر بارادته من أساليب الاستبداد ومن الرغبة في الاحتفاظ بالسلطة لنفسه وحسب ، وأنه رب العائلة التي تجمع كل شعوبه معا ، سواء منها المسلمون والمسيحيون واليهود ، وأنه قائد القوى التي تسعى الى الإصلاح على الطريقة الغربية ، وهي الصورة التي بدأت في التكون بالتدريج منذ عهد السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) ، الا أنها أخذت تتواري وراء صورة أخرى للسلطان : تلك هي صورة السلطان رأس الاسلام السني ، وظل الله على الأرض ، والذي يدعو كل المسلمين الى الالتفاف حول عرشه من أجل حماية الامة . كذلك ظهر التأكيد على دور السلطان باعتباره حامى الحج ، وكان المأمول من مشروع خط السكك الحديدية الممتد من دمشق الى المدينة ، والذي بدأ تنفيذه في عام ١٩٠١ م واكتمل في عام ١٩٠٨ م ، أن ينال حماس المسلمين وتأييدهم للسلطان . ولكن هناك ما هو أهم : ذلك هو التأكيد على دعوى السلطان أنه خليفة المسلمين ، وهي الدعوى التي نشرها أعوان السلطان بكل قوتهم وبشكل منظم » (١٩) .

ولكن المشكلة الكبرى أمام عبد الحميد كانت في إعادة الروح الى صفة الخلافة بعد أن كانت قد انحدرت الى محض صفة معنوية بغير سلطات فعلية ، والى حد أن السلاطين العثمانيين أنفسهم كانوا قد نسوها فيما يبدو لمدة طويلة . وهنا قد نضع أيدينا على الصلة بين فكرة الخلافة وفكرة الجامعة الاسلامية ، فالأخيرة هي الوعاء الذي يضم اليه شتى القوى الاسلامية من أجل إبراز أهمية الخلافة « العظمى » التي ينتهي اليها التصاعد الهرمي الاسلامي ، وفي نفس الوقت فان فكرة الخلافة هي الروح الذي يجمع أجزاء جسمه التجمع الاسلامي الجديد في كل واحد ، والبقوة التي تجتمع حولها شتى القوى ، فكان الجامعة هي المادة التي تمارس عليها وظائف الخلافة ، وكان الخلافة هي التشخيص الحي للجامعة (٢٠) .

ولذلك فأننا بحثنا الآن في وسائل السلطان عبد الحميد لترويج فكرة الجامعة الاسلامية هو في نفس الوقت بحث في محاولاته لتحقيق سلطاته كخليفة للمسلمين ، وهذا وذاك هو ما يسمى باسم « سياسته الاسلامية » في جانبها التنفيذي .

وقد استخدم السلطان كل ما تيسر له من وسائل ، بعضها جاد وبعضها محض مظهرى . ومن هذا النوع الأخير ظهوره بمظهر التقوى واحاطته نفسه برجال الدين ومنع مظاهر الفجور في قصره ، على الأقل أمام العيان . ومما يدخل أيضا في النوع المظهرى ، وان كان يرمى سياسيا الى بعيد ، اهتمامه بزيادة حضور العنصر العربى في حاشيته ، فيمكن أن نقسم المسلمين في العالم في عصر السلطان الى مسلمين خارج دولته ومسلمين داخل دولته ، ولا جدال في أن هذا القسم الأخير هو الذى يهم

السلطان في المحل الأول ، خاصة وأنه يسهل التأثير عليه بالقياس الى المسلمين خارج الدولة . ولكن العرب والمتكلمين بالعربية هم أهم عناصر مسلمي الدولة ، فهناك غيرهم الألبانيون والأكراد ، ولكنهم قلة قليلة ، بالإضافة الى أن ارتباط الاسلام بهم ليس في قوة ارتباطه بالعرب الذي نشأ في بلادهم والذي كتابه في لغتهم ، ثم أضف الى هذا كله الموقع الاستراتيجي الخطير للبلاد المتكلمة بالعربية وتحكمها في مداخل آسيا وأفريقيا وتسخرها المباشر في أهم عناصر مصالح الدول الأوروبية الكبرى . لهذا كله كان اهتمام عبد الحميد بالعنصر العربي في بلاطه ، فجمع حوله عددا من الرجال ينتمون في معظمهم الى الطرق الصوفية التي ينتشر أتباعها ويتغلغلون الى أحشاء المدن والقرى . فكان منهم الشيخ محمد ظافر من مكة ، وهو ينتمي الى الطريقة الشاذلية ، والشيخ فضل الذي ينتمي الى العائلة العلوية في حضرموت ، ولكن أهم رجال هذا الصنف هو الشيخ أبو الهدي الصيادي ، من حلب ، والذي ينتمي الى الطريقة الرفاعية (٢١) ، وسيمد هذا الأخير بنفوذه ليصبح عين السلطان وأذنه ولسانه ويده . وسيوجه اليه رجال من مثل عبد الله النديم والكواكبي أقسى سهام النقد . والى جوار رجال الدين هؤلاء ينبغي ذكر عزت باشا العابد ، وهو سموري ، وكان يشغل منصب السكرتير الثاني للسلطان ، وإن اعتبره البعض أقوى موظف في الامبراطورية ولا يفوقه قوة الا السلطان نفسه . وقد ارتبط اسمه على الخصوص ببناء خط السكة الحديدية الحجازية (٢٢) .

ويدل هذا المشروع بحد ذاته على تماخل العوامل الاعلانية والسياسية والاقتصادية في خطوات السلطان عبد الحميد (٢٣) . فمن بين كل بلاد المسلمين تحتل مكة مكانة خاصة لا تفوقها في التقديس أية مدينة أخرى ، لهذا سعى السلطان دوما الى الظهور بمظهر « حامي الحج » و « حامي الحرمين » . وقد استطاع في وقت ما اجتذاب شريف مكة لتسهيل تنفيذ خطته الدعائية خلال موسم الحج الذي يجتمع فيه المسلمون من شتى أقطار الدنيا ، وقد اضطر السلطان الى أن يعامل شريف مكة وعائلته معاملة خاصة نظرا لعظم مكانتهم بين عرب الجزيرة ونتيجة لارتباط عائلتهم بالنبي (٢٤) .

وقد ظهر خط سكة الحديد الحجازية وكأنه يهدف الى تيسير الحج على المسلمين القادمين من الشمال ، ولكن الواقع أنه كانت له أهداف سياسية واستراتيجية لا تنكر . فالى جانب إثارة حمم المسلمين للسلطان عبد الحميد وتأكيد صورته كخليفة للمسلمين يرعى أمورهم وكحام للحج ، فإن ذلك المشروع وفر له أيضا أداة مواصلات سريعة لنقل قواته من أجل السيطرة على ممتلكاته في الجزيرة العربية ، وكان المأمول أن يستمر الخط جنوبا حتى اليمن (٢٥) .

ومن الناحية الدينية حاول السلطان أن يظهر بمظهر راعي نشر الاسلام ، فأنشأ مدرسة تخرج وعاظا يرسلون الى أقصى بقاع الأرض حيث يوجد مسلمون ، من أجل اعلاء كلمة الخليفة والترويج له ولتقواه ، كما أرسل المعونات المالية الى المدارس الدينية في داخل الامبراطورية وخارجها (٢٦) . وقد سافر مبعوثون من قبل السلطان خلال بلاد الاسلام من تونس والجزائر الى الهند واليابان . ومن جهة أخرى كانت استامبول مقرا يلتقى فيه كبار رجال الدين والفكر ، وإن كان بعضهم مقيما فيها كالسجيين ، ومنهم جمال الدين الأفغانى وعبد الله النديم .

ولكن ربما كانت أداة السلطان الكبرى في سياسته الاسلامية هي الصحافة . ولم يظهر الى الآن ، على ما نعلم ، من البحوث ما يحدد بدقة واستقصاء دور الصحافة ومداه في هذا الاطار ، ولهذا نكتفى بإشارات عامة . ولا شك أن هناك من الصحف ما كان ممولا مباشرة من خزانة السلطان ، ومنها ما كان يتلقى بعض المساعدة ، ومنها ما يؤيد فكرة الجامعة الاسلامية أو فكرة الخلافة العثمانية أو فكرة الانتماء العثماني تأييدا حرا أو مستقلا ، ولا يزال توزيع صحف العصر على هذه الأنواع بحاجة الى دراسة دقيقة . كذلك كان بعض الصحف موضع احترام القراء وبعضها موضع الازدراء لنفاقها الظاهر للسلطان ، كما كان بعضها مؤيدا لأهداف السلطان وسياساته على طول الخط ، بينما كان البعض الآخر يؤيد حيناً ويتحفظ حيناً ، أو يؤيد الأهداف ويتحفظ حول بعض الاجراءات ، وكان بعضها يؤكد في تأييده على الجانب الاسلامي والبعض الآخر يؤكد على الجانب العثماني . ومن صحافة « الرياء والنفاق » الظاهر مثلاً (٢٧) صحيفة « السلام » الصادرة في الآستانة (منشؤها : جبرائيل عبد الله دلال) التي كانت تتحدث في عام ١٨٩٨ م عن « المآثر الحميدية التي سعدت بها الأمة العثمانية وعواطف العبودية والاخلاص لجلالة المقدى فخر الزمان ودرة آل عثمان السلطان الغازي عبد الحميد خان ، اذ استنار الشرق بأيامه الزاهرة ، وأشرق عهده بأنوار المعارف والعلوم ، وأصبح حكمه الباهر محور سياسة الغرب في الشرق ، وقد رفع شعار الأمة العثمانية فوق كل شعار » (ص ٨٢ - ٨٣ من المرجع المذكور في الهامش السابق) . ومن الصحف التي حظت باهتمام كبير صحيفة « الجوائب » التي بدأ صدورها في الآستانة منذ عام ١٨٦٠ م وأنشأها أحمد فارس الشدياق ثم استمر على ادارتها ابنه سليم فارس ، وقد ذاعت ذيوها كبيرا ، وكانت تروج لفكرة الخلافة وللوحدة الاسلامية ، واعتبرتها الجرائد الأوروبية مصدرا تستمد منه ما يتصل بأخبار الشرق (ص ٣٥) . وهناك جريدة « ثمرات الفنون » البيروتية التي كان يصدرها عبد القادر قباني وأحمد حسن طيارة والتي اهتمت بالدفاع عن لغة القرآن ، وكان ولاؤها للسلطان

« حامى الاسلام » يندفعها بين الحين والحين الى التغنى في بالهمة الشما»
لدولة الخلافة ، والى أن تكيل المدح لولاتها (ص ٣٤) . ولم تكن الصحف
المدافعة عن الفكرة العثمانية من صحف المسلمين وحسب ، بل كان يدير
بعضها ، وكما رأينا منذ سطور ، مسيحيون . ومن صحف المسيحيين
صحيفة « الجنان » البيروتية ، وأهم منها صحيفة فرح أنطون السكندرية
« الجامعة العثمانية » ، كما كان جرجى زيدان صاحب « الهلال » القاهرية
عطوفا على الدولة العثمانية ، وقد رأى أن الرابطة العثمانية لازمة للشرقيين ،
وهو لهذا يطلب الإبقاء عليها وعدم استبدالها برابطة أخرى (ص ٤٢) .
وقد دعا فرح أنطون عام ١٨٩٧ الى وقاية الدولة العثمانية من « اللثم
والهدم » ، مما دفع الشيخ محمد رشيد رضا صاحب « المنار » الاسلامى الى
الثناء عليه قائلا : « فشكرا لك أيها الكاتب الفاضل : ونجح الله تعالى
الجامعة العثمانية بمبادئك » (ص ٤٢) . وكان صاحب « الجامعة العثمانية »
يدعو الى انماء الرابطة العثمانية الطيبة الخصبة ويسأل مزج عناصرها مزج
الراح بالماء ، وغفر أخطاء المشرفين عليها ، فالأمة لا تزال طفلة ، وعلى محبى
الوطن أن يطأطئوا الرأس ، ويكونوا أول الخاضعين للقانون . ويجب عنده
أن تحدد الصحافة مسئوليتها ، فان مسئولية الصحافيين ألا يزيدوا
العقبات ، فلا يقدمون للقراء ما يفسد شعورهم ويعوج حكمهم ، فالمبدأ
السياسى هو « حيث تكون المصلحة » ، ومن مصلحة المواطن أن يكون
عثمانيا وأن يبقى عثمانيا ، وكان من لم يكن عثمانيا كان كاللقيط السياسى ،
أى كالغراب لا من هؤلاء ولا من هؤلاء . ويتحدث فرح أنطون قائلا لدولته
العثمانية : « ما أنت بعزيزة علينا نحن أتباعك فقط ، بل أنت عزيزة على
العالم أجمع لماضى مجدك ، وجلال شأنك . أنت عزيزة علينا ، أنت عظيمة
فى التاريخ يا أمنا العظيمة ، ونحن سواء كنا من أحفادك أو من أبنائك ،
يحق علينا أن نفخر بعظمتك ونسهر لحفظ كرامتك » (ص ٨٣ - ٨٤) .
بل ان فرح أنطون المسيحي يصل الى حد الدفاع عن فكرة الجامعة الاسلامية
ذاتها : فالجامعة الاسلامية عنده هدفها تأمين الدولة العثمانية فى الداخل ،
كما أن من أهدافها أيضا تأمين سلامتها فى الخارج ، وهى بالصفة الاولى
تجعل من الدولة « جسما واحدا ، وبالثانية « تقذف بالمهابة والسطوة فى
قلوب خصومها » ، وتبعث كل عضو على التفكير مليا قبل الاقدام على شر
يريد به . والجامعة الاسلامية عنده هى اجراء وقائى للدفاع عن الأوطان ،
وهى « كالأوقيانوس العظيم ، اذا لم تثر أمواجه زوابع الأطماع السياسية ،
بقى هادئا ساكنا ، واذا عصفت به تلك الزوابع ، لم يأمن راكبه أن تبتلعه
أمواجه الهائلة » (ص ٨٥) . ومع ذلك فان الحكومة العثمانية لم تكن
تتردد فى منع دخول « الجامعة العثمانية » من مصر الى أراضى ممتلكاتها
حين تجد فيها ما تعتبره خطرا عليها ، وقد حدث ذلك حين نشر فرح أنطون
ترجمة لاحدى الروايات الفرنسية لألكسندر دوماس ، ووجدت فيها رقابة

المطبوعات العثمانية ما يشير فكرة الحرية في النفوس ، فأرسلت التلغرافات تباعا الى الولاة ، لمنع تسرب « الجامعة العثمانية » الى بلاد الشام (ص ٧٨) .

أما الصحف المناصرة لأهداف السلطان والتي كان يحررها مسيحيون ، فمنها في سوريا « النهضة العربية » التي كان محرروها يجمعون فيها المقالات المفيدة من صحف القاهرة (ص ٣٧) ، و « طرابلس » التي كانت تطلب أن يمد الله عرش الخلافة العظمى بدوام أمير المؤمنين ، و « النبراس » الصادرة في مصر ، « والاعتدال » الصادرة في الآستانة (ص ٣٨) . ولكن أهمها جميعا كانت صحيفة « المنار » وخاصة بعد وفاة الشيخ محمد عبده . وقد أعلن محررها الشيخ محمد رشيد رضا في عددها الأول أنها « عثمانية المشرب ، حميدية اللهجة ، تحامي عن الدولة العلية بحق ، وتخدم مولانا السلطان الأعظم بصدق » . وقد رأى رشيد رضا أنه لا ينبغي الدولة العثمانية من الخطر الذي يتهدها من أوربا الا « قوة الأمة » ، وان من الواجب على جميع المسلمين مساعدتها ، « لأنها روح الجامعة الاسلامية التي توجهت اليها أفكار عقلائهم » . ولن تقوم للمسلمين قائمة اذا كانت لهم « جامعة تضمهم ووحدة تجمعهم وتربط بعضهم ببعض » فيكونون بذلك أمة حية كأنها جسد واحد » (ص ٣٩) . ويقول رشيد رضا عن الدولة العلية : « لا حياة لنا الا بحياتها ولا عزة لنا الا بعزتها ، ولا شرف لنا الا بشرفها » (ص ٤٠) .

ومن ناحية أخرى ، فان الصحف التي كانت تجرؤ على مناوأة السلطان كانت تحت الرقابة الصارمة « للمكتوبجي » ، أي الرقيب التركي على الصحافة ، الذي فرض « المحظورات » من أنباء وكلمات (مثل « العدل » و « المساواة » و « القانون الأساسي » و « الخلع » وغيرها) (ص ١٩) . وكان صاحب الجريدة يضطر أحيانا الى حذف مقالة برمتها في سبيل لفظة واحدة اعترض عليها المكتوبجي (ص ٢٨) . وحين تكون الصحيفة المعارضة صادرة في بلد لا يملك عليه رجال السلطان سلطة مباشرة ، وهي حال مصر على الخصوص بالإضافة الى بعض دول أوربا ، فانهم قد يحاولون أسلوب الاغراء ، وأسلوب منع الدخول الى ممتلكات الدولة ، وأسلوب اصدار صحف أخرى تناهض تلك المعارضة . وهكذا فعلوا مع جريدة « المشير » التي كان يصدرها سليم سركيس في مصر ، وكانت تحمل لواء الثورة على الدولة العثمانية ، فمنعت الحكومة العثمانية دخولها بلاد الشام ، و « جندت لمحاربتها خمس جرائد في بيروت وطرابلس وعشرة جرائد في مصر ، كما أمرت باحراق أعدادها ، وأصدرت محاكمها حكما باعدام صاحبها ، وظللت ولاية بيروت من مصر تسليمها اياه ، ولكن اللورد كرومر حماه ، واستأنفت الصحيفة حملاتها ، مما دفع الحكومة التركية الى

السعى فى اغتيال صاحبها » (ص ٥٨ - ٩) . وفى بريطانيا أصدر
لويس صابونجى جريدة « الخلافة » عام ١٨٨١ ونادى فيها بعودة الخلافة
الى العرب وهاجم خلافة آل عثمان ، حتى أصدر السلطان تعليماته الى
سفيره فى لندن بملاطفة الصابونجى واغرائه بالعطاء ، فقبل بالرفض ،
حتى اضطر السفير العثمانى ازاء ذلك لأن يصدر جريدة « الغيرة » فى
نفس العام لترد على جريدة « الخلافة » (ص ٢٦) .

ونتساءل الآن : الى أى حد نجحت الدعاية للسياسة الاسلامية
للسلطان عبد الحميد فى تحسين صورته ومده بالتأييد الاسلامى فى بلاد
الاسلام ؟ اذا اقتصرنا على أهم المناطق الاسلامية التى كان السلطان يعمل
فيها دعايته ، وهى بلاد الشام فى المحل الأول ، ثم مصر ، ولا ينبغى أن
ننسى اهتمامه بالأتراك أنفسهم ، فاننا يمكن أن نقول ان رجال السلطان
تجسوا من غير شك على المستوى الجماهيرى ، وذلك بقدر درجة وصول
تأثيرهم الى عامة الناس . والعامة لا يحتاجون الا الى التأكيد على المركز
فى نفوسهم من احترام صاحب المنصب الدينى ، فكيف الحال لو كان
هو صاحب المنصب الدينى الأعلى ، منصب الخلافة ، وأنه هو هو السلطان
الأكبر صاحب المنصب السياسى الأعلى ؟ .

ومن أبرز مجالى نجاح السياسة العثمانية تأييد الجماهير الاسلامية
للدولة والسلطان فى أوقات الحروب وأوقات الأزمات الكبرى ذات الطابع
الحربى مع القوى الأوروبية ، ونشير هنا الى التأييد الجماهيرى الواسع
الذى لقيته انتصارات السلطان فى الحرب التركية اليونانية عام ١٨٩٧م ،
والذى امتد بين المسلمين من الهند وجزر الهند الشرقية الى تركستان الى
مدغشقر والجزائر (٢٨) ، والى موقف كثير من المصريين الذين تعاطفوا
مع تركيا ضد بريطانيا فى وقت حادثة طابا (أو حادثة العقبة) عام
١٩٠٦ م ، رغم أن كرومر كان يدافع عن حدود مصر (٢٩) ، والى ردود
الفعل الهائلة فى كافة أنحاء العالم الاسلامى والتى وقفت الى جانب الدولة
العثمانية المسلمة أثناء اعتداء إيطاليا على ليبيا وطرابلس الغرب سنة
١٩١٢ (٣٠) ، والتى نظمت خلالها حملات للتأييد المادى والمالى للدولة .
وقد ركزت الدعاية العثمانية على شخص السلطان ، ونشرت ألقابه التى
تفننت فى اختيارها ، ومن تلك الألقاب : « المولى المقدس ، ذو القدرة ،
صاحب العظمة والجلال ، المنزه عن النظر والمثال ، واهب الحياة ، ظل
الله ، خليفة رسول الله ، مهبط الالهامات . » مصدر الكرامات ، سلطان
السلطين ، مالك رقاب العالمين ، ولى نعمة الثقلين ، ملجأ أهل
الخافقين » (٣١) . وقد كان من السهل على أعوان السلطان تأليب العامة
ضد خصومه عن طريق رفع الراية الدينية ، بحيث يصبح التعرض
للسلطان تعرضا للدين نفسه . وهكذا ، فحينما ذكر محرر « الأحوال »

عام ١٨٩١ فكرة الاصلاح ، استطاع أعوان السلطان تجميع مظاهرة هائلة اجتمع فيها نحو عشرة آلاف رجل أمام دار الصحافة ، وكادوا يهلكون صاحبها . كما كان باستطاعتهم حتى أواخر حكم عبد الحميد استنفار جماهير غفيرة حين أعلن الدستور عام ١٩٠٨ ، وهتفت تلك الجماهير المناصرة للجامعة الاسلامية بحياة السلطان وبسقوط جمعية « تركيا الفتاة » (٣٢) .

وإذا كان الاطار النفسى عند العامة هو اطار احترام السلطة الدينية المقرونة بالسلطة السياسية واعتبار أن تأييد السلطان واجب دينى ، فإن الاعتبارات التى دفعت بعض المثقفين الى الوقوف وراء السلطان لا تبتعد عن هذا الاطار كثيرا ، وان لونت بتبريرات ذات ظاهر عقلانى ، واختلطت مع اعتبارات المصلحة الشخصية . وقد قال البعض فى وصف نفسية المثقفين المسلمين المؤيدين للسلطان : « حامل القلم هذا يكره أن يجلب الأذى لنفسه ، ويرضى بما فرضه الحكام المسلمون ، ويدعو من حوله الى الرضى . فالملك فى نظره مركز العقل ، وهو القادر على التمييز بين النافع والضار ، وهذا التفاضل هو أساس نظام الملك ، اذ ليس من الحكمة فى رأيه أن يتساوى الرأس والقدم ، لأنهما لو تساويا اختل النظام ، حيث لا يمكن للقدم أن يقوم بواجبات الرأس . وما التفصيل الا سنة من الخالق ، وما التمييز الا عين العدل » (٣٣) .

وقد كان من السهل تقديم حجة وجوب الدفاع عن الدولة العثمانية لأنه دفاع عن الاسلام أو عن الشرق . وهكذا تطلب صحيفة « طرابلس » عام ١٨٩٦ أن ينسى الأهالى خلافاتهم مع جناب والى طرابلس ، وتذكروهم بواجباتهم من الاتحاد على مصلحة الدولة العثمانية التى هى أهم وألزم من « الاشتباكات والحكايات الناشئة من عدم تحملهم سوء تصرفات واليهم » ، وتنبههم الى واجب « السعى على قدم مرضاة ولى النعم أدامه الله » ، وتدعو أن يمد الله عرض الخلافة العظمى بدوام أمير المؤمنين ، وأن « يرمى كيد لى عدائه فى نحورهم ويوفق عبيد سددته للخلوص من خدمته » (٣٤) . ونلمح هنا فكرة الرضى بالظلم فى سبيل حماية الدولة ككل ، وهى فكرة تظهر فى أوضح صورها فى موقف لجريدة « الهدى » التى أصدرها نعيم مكرزل فى فيلادلفيا عام ١٨٩٨ م ، حيث تقول : « نحن عثمانيون ، لا لأننا راضون عما اختارته الدولة من الظلم أو مستحسنون ما يأتى به بعض الحكام من الضيم ، بل لأننا ولدنا فى تركيا ، فتركينا أمنا الحقيقية ودولتنا التى نرجوا أن تكون أبدا على » ، وتقول : « فنحن عثمانيون ولو بخسنا الأتراك الحقوق ، وقالوا عن برنا انه عقوق ، وحرموننا من المراتب ، وأثقلوا عواتقنا بالضرائب . نحن عثمانيون وان أنكرنا على الأتراك السلطان ، وقلنا انه لعرش بلا امتنان » (٣٥) .

وقد سعت جرائد السلطان الى تشكيك الناس في صدق الصحافة المعارضة للدولة ، حيث اتهمت بعضها بالتعامل مع القوى الأوروبية ، وبعضها بالسعي لأهداف شخصية ، حتى ليقول « المنار » عام ١٩٠٠ : « عهدنا بالذين ينشئون الجرائد للطعن بالحكام والشكوى منهم ، أنهم طلاب رزق ووظيفة ، أو أرباب وشايات • فالأمة قد اشتبه عليها الحق بالباطل ، والاخلاص والنفاق » • ويقول انه ما دامت الدولة تفقد النعم على السفهاء ، فانها بذلك تغري غيرهم ، « فتضيع الأجور ويكثر الفجور » (٣٦) •

وتعيب صحيفة « السلطنة » الصادرة في مصر على الصحف المناوئة للسلطان مواقفها ، وترى أن هذا من « العار » ، وأنه تصرف صادر عن « غايات نفسية » و « أهواء ذاتية » ، وتتساءل : « هل يمكن لهؤلاء المغرورين نكران شمس العدالة والأمن الحميدية ؟ » ، وتتحدث عن « المآثر السلطانية الباهرة » ، وكيف أن جميع المسلمين في الشرق متحدون قلبا وقالبا. لتأييد دولة آل عثمان (٣٧) • بل ان رجلا مثل فرح أنطون ليقرر أن من الواجب حماية الدولة من الأعداء والعمل على اعلاء شأنها ، حتى لو كان ذلك برفض الحد من سلطة السلطان ، فيقول في عام ١٨٩٩ م : « اذا أردت القضاء على الشرق مرة واحدة ، فأدخل اليه الحرية السياسية على الطريقة الأوروبية » ، ويبرر ذلك بأن عناصره هي ما هي عليه من التنافر والتطاحن وهي لا تزال « مقيدة » ، فكيف اذا « أطلقت لها العنان » ؟ (٣٨) ولا شك أن الدعاية السلطانية قد نجحت بصفة عامة في تركيز الدعوة الى الانتماء الاسلامي والانتماء العثماني ، حيث تجد جمعية « العهد » ، التي كونها بعض « العرب » السوريين سنة ١٩١٣ في الآستانة لحماية حقوق « العرب » ، تستمر رغم مطالبتها بالاستقلال الداخلي لبلاد العرب على « ضرورة بقاء الخلافة الاسلامية وديعة مقدسة بأيدي آل عثمان » ، وعلى الرأي بأن « الآستانة رأس الشرق » . (٣٩) • ومن جهة أخرى ، فإن الجماهير من الأتراك ، بل والغالبية العظمى من مثقفيهم وسياسيهم ، ظلت على الولاء للفكرة العثمانية وللخلافة الاسلامية • ومن المعروف أن مراد بك أحد أهم زعماء حركة تركيا الفتاة ، ومن معارضي السلطان ، كان من دعاة الجامعة الاسلامية ، حيث « كانت اسمى غاياته أن يرى المسلمين وقد أنقذتهم الخلافة من الحكم الأجنبي ، ثم أن يرى هذا العمل وقد توجه تأسيس امبراطورية اسلامية كبرى » (٤٠) • ويقول بعض المؤرخين : « ومع أن كثيرا من أعضاء تركية الفتاة كانوا يفخرون بكونهم أحرار التفكير ، الا أن كلام مراد القوى كان يذكى حماسهم ، ان لم يكن لأي سبب آخر ، فلأن السلطة في أية امبراطورية كالتى تخيلها مراد سبتكون بالطبع من حصة الأتراك نظرا لكثرة من كان يقرر للسلطين

العثمانيين ادعاءهم بمنصب الخلافة • لذلك كان منهاجه يلقي تأييدا على أسس قومية ودينية معا » (٤١) •

ورغم الدعاية الكبرى ووسائل الاستقطاب ، فقد ارتفعت أصوات قوية على مستوى الفئات المتقفة تندد بالادعاءات الدينية للسلطان وتكشف زيفها ، وتنتقد خاصة صفة الخليفة له وتعرض على ادعاء أنه رأس المسلمين • وقد استنكر بعض الأتراك ، حتى من قبل تولى عبد الحميد العرش ، ألا تحرك الدولة العثمانية ساكنا وهي ترى روسيا تحتل طشقند وسمرقند (٤٢) • وسوف يندد جمال الدين الأفغانى ، بعض الشىء وبلمهجة الناصح ، بالسياسة العثمانية فى « العروة الوثقى » ويعتبرها ذات مسئولية فى احتلال الانجليز لمصر عام ١٨٨٢ (٤٣) • وسوف ترتفع أصوات كثيرة تندد بأعوان السلطان وعلمائه ، وعلى رأسهم أبو الهدى الصيادى • كما ستبدأ فكرة « الخلافة العربية » فى الظهور منذ بداية العقد الثامن على الأقل من القرن التاسع عشر وستظل تقوى مع مرور الوقت • وستأتى بعض الضربات من بيت السلطان عبد الحميد ذاته ، ومن أهمها ما وجهه اليه الداماد محمود باشا صهره عام ١٩٠٠ م حين هرب الى باريس ، وقد هاجمه فى سياسته كسلطان وكخليفة على السواء وقال له : « دعنى أقل بكل صراحة يا مولاي أن نظامك الادارى لا يشبه قط حكومة خليفة عادلة ومنصفة ، لا ولا يشبه سلوك الدول الأوروبية ، كلا بل ان له شبهة بحكومات بعض الطغاة الذين عاشوا قبل آلاف من السنين » (٤٤) • ونجد أقوى الانتقادات ضد السلطان عبد الحميد وضد السيطرة العثمانية بصفة أعم عند عبد الرحمن الكواكبي الذى يتهم السلطان ومن سبقوه بأن همهم انحصر فى الجباية والجنودية الى حد « اهمال الدين كليا » على غير ما يدعون (٤٥) • وسنعود من بعد الى بعض مواقفه ومواقف محمد عبده وأحمد لطفى السيد •

أهداف عبد الحميد وفوائده الفكرة له :

أشرنا من قبل الى الظروف التى ولدت فيها وانتشرت فكرة الجامعة الاسلامية • فالإطار العام هو من جهة هجوم الغرب الشامل على كافة بلاد الاسلام ، وهو من جهة أخرى الشعور العام عند المسلمين بضعفهم بل بضعف قوة الاسلام. ككل مأخوذا فى مدلوله الحضارى ، سواء حربيا أو علميا • وهكذا ظهر الرجوع الى فكرة « الأمة » الاسلامية والى الحاجة الى وحدة الصف ، بعد أن أحس كثير من المسلمين أن الذى يستهدفه الغرب ، وذكرى الجروب الصليبية تعود من آن لآخر ، ليس هو السيطرة على البلاد الاسلامية وحسب ، بل هدم الاسلام ذاته ، خاصة وأن النشاط التبشيري وازي النشاط السياسى والاقتصادي والعسكري للسيطرة

الغربية ، وأخذ يسرى شعور بأن بقاء الاسلام نفسه فى خطر ، وأن قوة الاسلام فى وحدة المسلمين . وقد رأينا أمثلة من دعوة مبكرة سابقة على حكم عبد الحميد نحو الاتحاد الاسلامى ، ورأينا ظهور الاشارة الى صفة الخلافة العظمى للمسلمين ، وقد سجلها مدحت باشا وزملاؤه فى دستور ١٨٧٦ م ، وهناك خطاب من جمال الدين الأفغانى قد يعود الى ١٨٧١ أو ١٨٧٨ م ، يقترح فيه السعى لاقامة تحالف دينى وسياسى بين أقطار وسط آسيا الاسلامية ، من أفغانستان الى تركستان الصينية . ويرى بعض المؤلفين أن فكرة « الوحدة الاسلامية الجامعة » قد تعود الى حوالى عام ١٨٦٥ م ، وقد ظهرت بالفعل عام ١٨٧٠ م مجلة « تركيا » للدعوة الى الجامعة الاسلامية ، وظهر منذ ذلك الوقت أن الوحدة يمكن أن تتحقق اما بتوحيد القوانين عند المذاهب الاسلامية أو عن طريق سيطرة السلطان على كافة المسلمين (٤٥ مكرر) .

وأخيرا ، فلا ينبغي أن ننسى كذلك تأثير نموذجى الدعوى الى الوحدة الايطالية والى الوحدة الألمانية خلال العقد السادس وأوائل السابع من القرن التاسع عشر . (وان كانت هاتان الوجدتان ذاتا طابع قومى ليس دينيا ، وهوما غاب عن ذهن من يريد جعلهما نموذجا لوحدة اسلامية) .

فى هذه الظروف تولى السلطان عبد الحميد السلطة فى أغسطس من عام ١٨٧٦ م ، وداهن الاصلاحيين بضعة شهور ، حتى استطاع عزل مدحت باشا فى سنة ١٨٧٧ م ، ثم أوقف العمل بالدستور ، وان لم يلغ ، فى عام ١٨٧٨ م ، وعاد الى الحكم المطلق للسلطين السابقين ، مع هذه الميزة : أنه حاطته مشاعر غير معادية ، بل كانت أحيانا مشاعر محبة ، وأصبح أمل الأتراك والعثمانيين لانقاذ الدولة والامبراطورية . وببراعة عظمى عرفت عنه التقط خيط فكرة الخلافة الذى تضمنه دستور سنة ٧٦ ، وسعى الى تكوين صورة له كحام للمسلمين عامة داعيا الى التفاهم على صعيد واحد فيما سعى « بالجامعة الاسلامية » .

فالظاهر اذن أن السلطان عبد الحميد ليس هو خالق فكرة « الجامعة الاسلامية » ، بل ولا يمكن نسبة خلقها الى أى شخص معين ، ولا حتى جمال الدين الأفغانى نفسه الذى سثبت الدراسة الدقيقة أنه لم يتجه وجهة الوحدة الاسلامية الا ابتداء من فترة « العروة الوثقى » (١٨٨٤ م) . ان عبد الحميد هو فى الحق أكبر المستفيدين من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن هذه الزاوية ساعد على نشرها لحسابه . فقد أدرك أن الفكرة لن تجاب له الا كسبا ، ولن تسبب له أية خسارة : فمن كان أكثر منه حقا فى ادعاء قيادة الجامعة الاسلامية ، وهو يقف على رأس أكبر دولة اسلامية ويسيطر على نحو أو آخر على الأراضي المقدسة الاسلامية ، ويرفع لواء الخلافة ؟ .

وقد تعددت بطبيعة الحال التصورات التي قدمها أنصار الجامعة الإسلامية لطبيعتها ومداهها : هل ستكون دينية وعلمية وحسب ، أم سياسية أيضا ، وهل ستصل الى حد « إعادة توحيد كل المسلمين في دولة واحدة تحت قيادة الحاكم الشرعي للمسلمين ، وهو الخليفة » ؟ (٤٦) . أما السلطان عبد الحميد ، رجل سياسة أو رجلا مستولا ، كما يقال هذه الأيام ، فانه اتخذ الفكرة ، ولكن في شكل محدود (٤٧) ينأى بها عن التطرفات التي لا تناسب أهدافه ، لأنه ، وهذه نقطة رئيسية ، لم يكن يدعو الى الفكرة لذاتها بل بقدر ما أرادها وسيلة تخدم أهدافه . فما هي أهداف السلطان عبد الحميد اذن التي استخدم من أجلها فكرة « الجامعة الإسلامية » ؟

ان المرء ليدعش حقا من اتساع مدى الأغراض التي أراد السلطان أن يحققها من وراء فكرة « الجامعة الإسلامية » ، حتى ليتمكن القول انها الورقة الواحدة التي لعب بها على كافة الموائد . ونقسم أغراضه بطبيعة الحال ، وكلها أغراض سياسية ، الى خارجية وداخلية .

أما خارجيا ، فيمكن حصر أغراض السلطان على ما بدا لنا في النقاط التالية :

١ - الردع النفسى للغرب عن طريق التذكير بمدى النفوذ المعنوى ، ومن ثم السياسى بمعنى ما ، الذى يتمتع به فى شتى أنحاء العالم الإسلامى ، وخاصة فى الممتلكات الإسلامية لقوى مثل روسيا وفرنسا وإنجلترا . ونستطيع أن نستشف نتيجة لنجاح السلطان فى هذا الميدان من نص للمسافر البريطانى فى الآستانة ، ضمن تقريره عن عام ١٩٠٧ : « يمكننا أن نقرر بأنه من بين حوادث السنوات العشر الأخيرة على الأقل يوجد عنصران بارزان فى الموقف السياسى العام : الأول هو خطة السلطان الماهرة التى استطاع بها أن يظهر أمام ثلاثمائة مليون من المسلمين فى ثوب الخليفة ، الذى هو الرئيس الروحى فى الدين الإسلامى ، وأن يقيم لهم البرهان على قوة شعوره الدينى وغيته الدينية ببناء سكة حديد الحجاز ، التى ستمهد الطريق فى القريب العاجل أمام كل مسلم للقيام بفريضة الحج . وقد ترتب على هذه السياسة أنه أصبح حائزا على خضوع رعاياه له خضوعا أعمى بشكل لم يسبق له مثيل ، فباتوا نتيجة هذا الخضوع راضين عن حكمه الاستبدادى الذى لا نجد فى جميع أدوار التاريخ ما يحاكي شأنه » (٤٨) .

٢ - زعم حق التدخل فى أمور أى بلد إسلامى ، بصفة أن الخليفة هو حامى الديانة الإسلامية .

٣ - التلويح بإمكان تهديد المصالح الأوروبية في البلاد الإسلامية الواقعة تحت السيطرة الغربية (٤٩) .

٤ - إمكان طلب الدعم من كافة المسلمين في أنحاء العالم ، والنموذج هنا هو ما حدث بعد السلطان عبد الحميد نفسه ، أثناء الغزو الإيطالي للأراضي الليبية سنة ١٩١٢ (٥٠) .

أما الأغراض الداخلية ، فإنها أكثر اتساعاً وأكثر أهمية في رأينا (٥١) ، لأن الهدف الأكبر لكل السياسة العثمانية كان الحفاظ على ممتلكات الدولة وخاصة تلك الواقعة في حدود دار الإسلام . ويمكن لنا أن نفصل تلك الأغراض في النقاط التالية :

١ - الغرض الأكبر هو من غير تردد توطيد سلطة السلطان بتوفير مدد جديد ودم جديد لسلطته المتداعية نتيجة لضربات شتى من الداخل وضربات متوالية أخرى من الخارج ، وبعد أن أصبح الشعور عاماً في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بأن الدولة العثمانية وإمبراطوريتها متهاويتان لا محالة . وقد تشكل هذا المدد الجديد في التأسيس الديني لسلطة السلطان باعتباره الآن خليفة كل المسلمين والداعي إلى الجامعة الإسلامية . وأوضحت الدعاية العثمانية أن هدفها هو تكوين معادلة ما بين الولاء للإسلام والولاء للدولة والسلطان ، وهو ما يوفر ضماناً لتبرير كافة تصرفاتها . لقد أصبحت فكرة الجامعة الإسلامية وفكرة الخلافة أداتين للسيطرة وللإخضاع وللتبرير السياسي ، خاصة حين أصبح الشغل الشاغل للسلطان عبد الحميد هو حماية نفسه شخصياً .

٢ - ولا شك أن الدعوة الدينية الجديدة وسيلة ممتازة لتبرير الاستمرار في وقف الدستور ، بعد أن عطله عبد الحميد عام ١٨٧٨ تحت ستار الانشغال بالحرب مع روسيا ، لأن الجامعة الإسلامية تحت لواء السلطان الخليفة لا تحتاج إلا إلى دستور واحد ، وهو قائم فعلاً ، ألا وهو القرآن ، فلا حاجة إلى دستور سواه .

٣ - وبنفس التبرير ستستخدم الدعوة الدينية لمحاولة إبعاد الناس عن الانغماس في السياسة والاهتمام بها ، لأن ولي الأمر الشرعي قائم على ذلك ، وليس على المؤمنين غير الطاعة . والواقع أن فكرة الخلافة جعلت المسافة بين السلطان والناس تبتعد بدل أن تنكمش كما كان الهدف عند رجال الإصلاح .

٤ - ولا شك أن المكانة الجديدة للسلطان الخليفة جعلته أكثر قدرة

على مواجهة الحركات الاستقلالية للولاة ، وليس لنا الا أن ننظر الى مصر
التي استمر الخديوى فيها يعترف بالولاء للسلطان ولا يستطيع الفكك
من صفته الدينية كخليفة .

هـ - ومن أهم جوانب استخدام فكرة الجامعة الاسلامية وفكرة
الخلافة أنهما وسائل مثل لمحاربة التيار القومى الذى بزغ مبكرا جدا فى
مصر ، وبدأ ينمو فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر فى الشام ،
وان كان ذلك تحت ستار فكرة « اللامركزية » فى الحكم أولا . ولا شك
أن خطر القوميات فى الممتلكات الاسلامية للسلطان كان ينمو كلما تطورت
وانتشرت الفكرة القومية فى أوروبا وفى ممتلكات السلطان الأوربية فى
البلقان ، وكان يحق للدولة العثمانية أن تعتبره أكبر خطر يتهدها فى
الداخل . على هذا الضوء نفهم تأكيد أعوان السلطان ومؤيديه على أن
الاسلام فوق الجنسيات ، وأنه الجنسية الحق لكل المسلمين الى حد أن
الحديث عن الوطنية والجنسية والقومية كان يقترب أحيانا عند رشيد
رضا وعند الأفغانى من قبله من حد الكفر .

٦ - ويمكن القول بصفة عامة ان الدعوة الدينية التى أراد
السلطان أن يرأسها كانت وسيلة لضرب كافة الحركات التحررية من كل
نوع فى البلاد الاسلامية الواقعة تحت الحكم العثمانى ، وذلك بدعوى
ضرورة الالتفاف حول السلطان وحول الايديولوجية الرسمية التى يتبناها
وعند تحريك أية مؤسسة قائمة فى سبيل مواجهة العدوان الأوربى
مواجهة فعالة . وسيستخدم كثيرون من بعد السلطان عبد الحميد فكرة
التلويح بالخطر الخارجى من أجل قمع الحركات التحررية الداخلية من
أى نوع كانت .

٧ - وربما كانت الحركة « التحررية » التى هدف السلطان وأعوانه
الى ضربها فى المحل الأول هي حركة الاصلاح الدينى التى يمثلها فى العالم
الاسلامى المتكلم بالعربية خير تمثيل الشيخ محمد عبده ، والتى كانت
تتجه الى تأكيد حق الاجتهاد والاعتماد على العقل والاخذ بفكرة التغيير
ما دامت هناك مصلحة ، وكلها اتجاهات لا تسير مصالح السلطان ، فكانت
دعايته الدينية ، التى سيطر عليها فى فترة ما الشيخ أبو الهدى الصيادى ،
تعتمد من جهة على تركيز السلطة الروحية فى يد الخليفة ، ومن جهة أخرى
على أكثر الطوائف الاسلامية بعدا عن الاعتماد على العقل ، وهم أتباع
الطرق الصوفية .

٨ - ومن الحركات التى كان يخشاها السلطان عبد الحميد الحركة
الوهابية ، التى كانت تنادى بالعودة الى نظم الاسلام الأولى كما طبقت
فى عصر الاسلام الأول ، بما فيها من تشاور بين الحاكم والمحكوم وتقريب

بينهما الى حد المساواة أو ما يقرب من ذلك ، وجعل القرآن الحكم الوحيد ، ورفض الترف ورفض الخرافات والطرق الصوفية (٥٢) ولا شك أن محمد علي كان قد ضرب الوهابيين ضربة قاصمة عام ١٨١٨ م ، ومع ذلك فإننا نعرف أن السلطان عبد الحميد كان يتخوف من مذهبهم (٥٣) ، ولا ريب أن تمتعه بلقب الخلافة والدعوة الى الالتفاف حول عرشه من أجل حماية الاسلام كانا من أدوات الحد من خطر الأفكار الوهابية وانتشارها ، ومن أدوات وأد خطر لجوء شرفاء مكة المنتسبين الى النبي الى فكرة الخلافة العربية ، ونلاحظ هنا أن السلطان عبد الحميد كان بالمرصاد لفكرة الخلافة العربية وغيرها ، كما نرى من معارضته لصحيفة « الخلافة » التي كان يصدرها لويس صابونجي مؤيدا من الانجليز ، ومن اتهمه الشيخ محمد عبده ، فيما يبدو ، بالدعوة الى الخلافة العربية ، والى تأنيبه لجمال الدين الأفغانى بدعوى أنه كان يسعى لأن تكون الخلافة من نصيب الخديو عباس حلمي . وستكون فكرة الخلافة العربية من أهم جوانب دعوة عبد الرحمن الكواكبي وهو بسبيل محاربته للسلطان وللدولة العثمانية .

٩ - أخيرا ، فلا ينبغي أن ننسى مقر الدولة العثمانية ، ألا وهو تركيا ذاتها ، وقد كانت فكرة الخلافة والدعوة الى الجامعة الدينية سببا كبيرا من أسباب تعلق معظم الأتراك بالسلطان ، وقد تأخر عزل السلطان عبد الحميد من عام ١٩٠٨ الى عام ١٩٠٩ م بسبب مكانته الدينية ، كما لم يستطع حكام تركيا الجديدة الغاء منصب الخلافة الا عام ١٩٢٤ م (٥٤) .

المواقف : ما بين التأييد والتعاطف ، والمعارضة والتحفظ :

ليست كل مواقف التأييد لفكرة الجامعة الاسلامية مجرد رد فعل ايجابي لسياسة عبد الحميد ، فقد أشرنا من قبل الى أن الفكرة هي نتاج طبيعي لظروف اليأس التي عاشها المسلمون وهم يشهدون ضعفهم المخزي بينما كانوا قوة يحسب لها الغرب من قبل ألف حساب ، فالتفتوا الى ذواتهم ، أى الى الاسلام ، وتذاعوا الى وحدة من نوع ما . ولا شك أن أكبر داع للوحدة الاسلامية أو قل على الأدق « للتضامن » الاسلامي (وهو الترجمة العصرية لكلمة « التعصب » من الاجتماع عصبية) هو السيد جمال الدين المشهور بالأفغانى ، ولكنه هو الآخر ليس خالق الفكرة كما توهم البعض . نعم ، لقد انتبه جمال الدين الأفغانى الى خطر الغرب على بلاد المسلمين وأصبحت هذه الفكرة هي مدار أحاديثه الأكبر ، وانتبه الى ضعف المسلمين الشديد ، بل والى أنهم والاسلام معهم فى خطر الموت والاجتثاث ، وانتبه الى ضرورة احياء الاسلام فى شتى المناحي ، ولكن لا يبدو أنه انتهى ، قبل فترة مجلة « العروة الوثقى » التي أصدرها فى

باريس مع الشيخ محمد عبده فى عام ١٨٨٤ ، الى أن سبيل الاحياء هو اتحاد كل المسلمين ، بل كان رأيه خلال الشهور الأخيرة من اقامته فى مصر (حتى أغسطس ١٨٧٩) ، وهى الشهور التى شهدت بداية تحركه السياسى بعد نفيه من أفغانستان والهند عام ١٨٧٠ ، هو أن الاسلام بحاجة الى أمير قوى يكون نموذجا لنظرائه (٥٥) ، فلما خاب أمله فى الخديو توفيق الذى كان الأفغانى قد وضع فيه على ما يبدو آماله ، ولما شهد ضراوة العدوان الغربى ممثلا فى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ (٥٦) ، فانه أخذ يتحول من مناداة الأمراء الى مناداة الأفراد وعلى الأخص العلماء ، وذلك فى كل بلاد الاسلام ، بعد أن وجد أن الرباط قوى بين تحرك انجلترا فى مصر وفى الهند وفى أفغانستان والسودان على السواء .

أما الوحدة التى كان يدعو اليها فى « العروة الوثقى » فانما هى وحدة الشعور ، أى التضامن والتآزر ، الذى أساسه وحدة العقيدة حول القرآن ، وهى « جامعة الاعتقاد » (٥٧) ، بما يؤدى الى الاتفاق السياسى على درء « الخطر الغربى » . يقول فى نص نموذجى من « العروة الوثقى » : « لا أتمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصا واحدا ، فانما هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين . وكل ذى ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فان حياته بحياته وبقائه ببقائه ، الا أن هذا ، بعد كونه أساسا لدينهم ، تقضى به الضرورة ، وتحكم به الحاجة فى هذه الأوقات » (٥٨) .

ان ما تطلبه جريدة « العروة الوثقى » انما هو اتحاد الكلمة : « الذى يحكم به العقل الصريح ويشهد به سير الاجتماع الانسانى . . . ان الأمم الكبيرة اذا عراها ضعف لافتراق فى الكلمة . . . ثم صالت عليها قوة أجنبية . . . فزعت الى استبقاء الموجود ورد المفقود . . . وعند ذلك تحس بقوتها الحقيقية ، وهى ما تكون بالتنام أفرادها والتحام أحادها » . وتقول فى مكان آخر : « ان المسلمين لا يحتاجون فى صيانة حقوقهم الا الى تنبيه أفكارهم لمعرفة ما به يكون الدفاع واتفاق آرائهم على القيام به عند لزومه وارتباط قلوبهم الناشئ بما يطرأ على الملة من أخطار » (٥٩) .

ولن تجد فى « العروة الوثقى » ما يدل على دعوة الى الالتفاف حول السلطان عبد الحميد رأسا للوحدة الاسلامية ، بل تقول الجريدة صراحة فى النص الأسبق : « لا أتمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصا واحدا ، فان هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه يسعى

بجهده لحفظ الآخر ما استطاع فان حياته بحياته وبقائه ببقائه » (٦٠) .
وتقول الجريدة في موضع آخر : « وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم
المقدسة الالهية ، التي لا تميز بين جنس وجنس ، واجتماع آراء الأمة ،
وليس للوازع أدنى امتياز عنهم الا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة
والدفاع عنها » (٦١) . بل انها تستهدف نقد السلطة العثمانية حين تقول
في السطور السابقة على ذلك مباشرة حول الشروط الشرعية للحاكم :
« [أصول الدين الاسلامي] جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد
وبيان الحقوق كليها وجزئها وتحديد السلطة الوازنة التي تقوم بتنفيذ
المشروعات واقامة الحدود وتعيين شرطها ، لا يكون القابض على زمامها
الا من أشد الناس خضوعا لها ، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس
أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية ، وانما ينالها بالوقوف عند أحكام
الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة » (٦٢) .

والحق أن « العروة الوثقى » ترى أن قادة الوحدة الاسلامية
الطبيين انما هم العلماء الملتفون حول الشريعة ، بعد أن تلهى الحكام في
الدفاع عن مصالحهم الخصوصية (٦٣) . ونشير هنا الى أن غرض
عبد الحميد كان سياسيا وحسب ، أما عند الأفغاني فان الغرض السياسي
(رد الغرب) يرتبط أوثق بالاصلاح الديني والعقلي والأخلاقي جميعا .
والخلاصة أن هناك اختلافات ضخمة بين مفهوم « العروة الوثقى » عن
طبيعة الوحدة الاسلامية ومظهرها وكيف تتحقق ومن يحققها وبين تصورات
السلطان عبد الحميد .

ثم كانت مرحلة جديدة في حياة جمال الدين الأفغاني حين استقر
به المقام في الآستانة ضيفا على السلطان وسجينا عنده في الواقع . وهنا
نجد الأفغاني يقترب ، بحكم الظروف القاهرة على ما يبدو ، من أغراض
عبد الحميد بعض الشيء ، حين يعلن للسلطان مشروعا لاعادة توزيع ممالك
الدولة العثمانية واعطائها قدرا أعلى من الاستقلال الذاتي تحت اسم
« الخديويات » ، ويقول له : « يا مولاي ، وعزة الحق ، وبولائي لأمر
المؤمنين ونصحي للمسلمين ، ان ما ساقني لما قلته الا الاخلاص ، والحرص
على الملك ، والغيرة على الدولة والممالك الاسلامية الشرقية ، التي ليس
لجمع شتاتها وتوحيد كلمتها الا الاعتصام والانضواء تحت لواء
الخلافة » (٦٤) .

ثم يسير به الخيال أشواطا بعيدة حين يقول ردا على سؤال السلطان :
« ماذا تركت يا حضرة السيد للسلطان ، وما أبقيت لتخت آل عثمان ؟ » ،
يقول : « يبقى جلالة مولاي السلطان ملك أولئك الملوك ، ويضم الى العرش
العثماني عشرة عروش غير عرش مصر ، ثم متى نهضت تلك المقاطعات

والخديويات ٠٠٠ لا شك في أن إيران تسرع لمقام السلطنة العظمى للاتحاد معها ، اذ هي في أمس الحاجة لشد الأزر ، ولصون كيائها من مطامع الغرب ، الموجه نحو عموم دول الشرق . ثم ما أسرع الأفغان للانتظام في ذلك السلك ، سلك اجتماع كلمة دول الشرق الاسلامية تحت راية الخلافة العظمى والسلطة الكبرى . ثم ومتى تم ذلك ، وسيتم ان شاء الله ، هل تقعد أهل الهند ، وراجاتها وأمرؤها ، والمائة وثمانون مليوناً من المسلمين ، عن نصرة الخليفة الأعظم واللاحق لشد ساعد اخوانهم ؟ (٦٥) .

ماذا أتى بالأفغانى الى الآستانة وما الذي جعل السلطان يستدعيه اليها؟ هل كان ذلك بداية خطة جديدة لتوحيد العالم الاسلامى كما قد يدل على ذلك قول الأفغانى : « أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدة حذره ، واعداده العدة اللازمة لابطال مكاييد أوربا ، وحسن نواياه ، واستعداداته للنهوض بالدولة ، الذى فيه نهضة للمسلمين عموماً ، فقد دفعنى الى مد يدى له ، فبايعته بالخلافة والملك عالماً علم اليقين أن الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شرك أوربا ، ولا من السعى وراء اضعافها وتجزأتها ، وفي الأخير ازدرادها ، واحدة بعد أخرى ، الا بيقظة وانتباه عمومى ، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم » ؟ (٦٦) .

أم أن السلطان أراد أن يستخدمه واسطة بين العالم السننى والعالم الشيعى (والأفغانى فى حقيقته كما نعرف الآن ، وكما كان السلطان لا شك يعرف ، ذو أصل إيرانى شيعى) ، على الأخص ؟ (٦٧) أم أن السلطان أراد أن يتحفظ على هذه الشخصية الخطرة ويسجنها فى سجن الوظائف (حيث عرض عليه منصب مشيخة الاسلام) (٦٨) ، أو على الأقل تحت عيون جواسيسه فى الآستانة ؟ وهل أراد أن يسجنه فى الآستانة لمصلحته أم من أجل شاه إيران ؟ أم ليستشير على وجه عام ؟ (٦٨ مكرر) . ليس من السهل الاجابة عن الأسئلة المتقدمة فى ظل الحالة الراهنة للدراسات ، وانما لدينا حقيقة واقعة : هي أن الأفغانى لم يشترك مع السلطان عبد الحميد فى أى عمل تنفيذى فى اطار فكرة الجامعة الاسلامية (٦٩) .

لقد أخذنا الأفغانى نموذجاً على موقف التأييد لفكرة الجامعة الاسلامية ، لأنه كان يرى ، من بين ما يرى من أشياء متناقضة فيما بينها ، فى الانتماء الاسلامى رابطة تعلو على رابطة الجنسية والقومية . ونأتى الآن الى نموذج لموقف « التعاطف » مع الفكرة ، أى تأييدها على وجه عام ولكن دون أن تكون هي المحور الرئيسى عند صاحب التعاطف ، ونختار موقف مصطفى كامل . وقد كان من أشد ألوان الانتقاد التى تعرض لها

الزعيم المصرى من خصومه المصريين أنه ينادى فى الوقت ذاته بالوطنية المصرية وبالعثمانية الاسلامية . والواقع أن موقف مصطفى كامل هو موقف توفيقى بين الفكرة القومية والفكرة الاسلامية ، وبين المصرية والعثمانية . ولا بد أن نسارع الى القول بأن الرجل رجل سياسة ، وقد وجد أنه لا فائدة يجنيها من حرق الورقة العثمانية طالما كانت مصر تحت الاحتلال البريطانى ، وأنه من الحق أن يحرم نفسه من تأييد الدولة العثمانية لمطلب الجلاء ، حتى ولو كان تأييدا شكليا ، وأن ينبه رأى العام فى أوروبا وفرنسا على الأخص الى أن الاعتداء على مصر إنما هو اعتداء على الدولة العثمانية صاحبة السيادة على مصر ، وأن بريطانيا تقوم ، باحتلالها لمصر ، بعدوان صريح على السلطان العثمانى . وقد كتب يقول سنة ١٩٠٦ : « ان اتفاقنا مع تركيا كان دائما أساسا من أسس سياستنا » (٧٠) ، وخطب فى يناير سنة ١٩٠٧ بمناسبة عيد تأسيس الدولة العثمانية : « يستحيل علينا أن يطلب واحد منا مالكا أجنبيا عنا ، فنحن لا نود الا أن نكون قوة محالفة للدولة العلية ، ننصرها وتنصرنا ونعتز بها وتعتز بنا » (٧١) . ونلاحظ هنا أن انتباهه الى تحسين العلاقات مع السلطان العثمانى جاء فى آخريات حياته بعد أن فقد الأمل فى فرنسا التى اقتسمت مع انجلترا النفوذ فى قطعتين من العالم الاسلامى فى « الاتفاق الودى » عام ١٩٠٥ ، وان كان موقفه الايجابى من الدولة العثمانية يعود الى ما قبل ذلك بوقت طويل ، اذ يصرح فى خريف ١٨٩٦ م : « ان سياسة مصر نحو الدولة العثمانية ، وهى السياسة التى يجرى عليها الوطنيون الصادقون ، هى سياسة حسن التقرب منها ، وتوطيد العلاقات الحسنة معها ، والتاريخ يعلمنا ألا نتبع حيالها غير هذه السياسة ، لأنه اذا كان الانجليز قد احتلوا مصر ، فالسبب فى ذلك ولا شك هو النفور والخصام اللذان كانا مستحكمين قبل الاحتلال بين السلطان والخديو السابق توفيق باشا » (٧٢) . وقد دافع فى خطاب بالاسكندرية فى ٣ يونية سنة ١٨٩٧ عن موقف المصريين المتعاطف مع الدولة العثمانية خلال الحرب التركية - اليونانية (ابريل - نوفمبر سنة ١٨٩٧) ، وأيد الاكتتاب الذى نظم لصالح الجيش العثمانى (٧٣) ، ورأى أن مغزى ذلك أنه ضربة للاحتلال البريطانى : « ان مظاهرة الأمة المصرية نحو الدولة العلية هى مظاهرة قوية ضد الاحتلال الانجليزى ، واشتراك أفراد الأمة على اختلافهم فى الاكتتاب للجيش العثمانى هو اقتراح عام ضد الانجليز فى مصر » (٧٤) ، كما أرسل الى الباب العالى يهنئ بانتصار الجيش العثمانى ، الذى يسميه « جيش الخلافة » فى حديث سابق (٧٥) ، اقترح أن يشترط السلطان على دول أوروبا لعقد الصلح بجلاء الانجليز عن مصر مقابل جلاء الجيش العثمانى عن اليونان (٧٦) . وقد رأى مصطفى كامل أن تدهور المسلمين فى كل بلاد

العالم وأسباب فقدهم لعظمتهم تكمن في انقسامهم وفي ابتعادهم عن المبادئ الدينية المقدسة . وباسم هذه المبادئ فإن على الشعب المصرى أن يعمل فى « وحدة صحيحة مع تركيا » ، وإذا كانت الامبراطورية العثمانية هى رأس الاسلام فإن مصر هى « روحه » بل هى مركزه ذاته . ورغم كون مصر مسلمة ، فإن ذلك لم يكن يعنى عند مصطفى كامل أنها عربية ، لأن مسلمى مصر هم مصريون ، « وأجداد الغالبية العظمى منهم فراعنة » ، لذلك حارب مصطفى كامل الفكرة العربية الناشئة وطالب المصريين بالالتفاف حول راية الخلافة ، ورأى أن ناشرى فكرة « الخلافة العربية » « دخلاء » و « منافقون » ، لأن فكرتهم ، التى تؤدى الى زعزعة القوة العثمانية ، ما هى الا العوبة فى أيدي القوة الأجنبية ، وتؤدى الى تسليم مصر نهائيا الى محتليها (٧٧) .

وقد حاول مصطفى كامل التوفيق بين الوطنية ، التى يرى أنها « العماد لكل مملكة والاساس لكل دولة » (٧٨) وبين « الروح الاسلامى » ، لأن « فى الاسلام كافة المواد الحيوية لأرقى مدنية يشتهيها بنو الانسان » (٧٩) . ويقول : « قد يظن بعض الناس أن الدين ينساق الى الوطنية .. ولكنى أرى أن الدين والوطنية توأمان » (٨٠) . وقد قام مصطفى كامل باصدار جريدة أسبوعية باسم « العالم الاسلامى » كان ينشر بها ما يهم الاسلام من المقالات والانباء (٨١) . ولكننا لا نعام له أية مواقف فى اتجاه « الجامعة الاسلامية » أو فى اتجاه الوحدة الاسلامية عامة ، اللهم الا الدفاع عن الشعور بالترابط بين المسلمين و « ميل كل مسلم لأبناء دينه » ، وهذا هو تعريفه لمضمون الجامعة الاسلامية . ويجمع خلاصة موقفه هذا النص الذى نشر فى جريدة « ليطان » الفرنسية فى ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٦ ، ردا على مقالة نشرتها الجريدة عن الجامعة الاسلامية : « لقد فسرت كلمة الجامعة الاسلامية فى أوروبا تفسيراً لا يتفق ومعناها الحقيقى .. انه لا يوجد مسلم متنور يعتقد لحظة واحدة أن الشعوب الاسلامية يمكنها أن تؤلف عصبة ضد أوروبا . وانى أتساءل من الرجل العاقل السليم الادراك الذى يصدق امكان تغلب الشعوب الاسلامية على كافة الدول الأوروبية . ان الحقيقة الساطعة الخالصة من كل شئ هى أن حركة الجامعة الاسلامية بالمعنى المقصود منها فى أوروبا ، أى الحرب الدينية ، لا وجود لها بالمرّة .. أما الشعور الموجود حقيقة بلا نزاع عند كافة الشعوب الاسلامية فهو شعور انعطافها وحنانها لبعضها البعض .. » . وانه لما كان لتأخر الشعوب الاسلامية أسباب واحدة فإن نهضتهم تكون بوسائل واحدة » (٨٢) .

ونأتى الآن الى موقف المعارضة الصريحة للجامعة الاسلامية . ويمثله الى أعلى درجة من الوضوح والصراحة والحسم أحمد لطفي السيد الذى

يرفض أن يكون الدين أساسا للسياسة الدنيوية ، فهذا « مذهب خطر » ، لأن « المنافع الحيوية هي وحدها التي يصح اتخاذها قاعدة للأعمال السياسية » (٨٣) . وهو يرى أن الاستقلال بغير القومية لا معنى له ، وأن « القومية المصرية » معناها أن تكون مصر للمصريين لا لكل المسلمين في أنحاء الأرض . يقول : « كثير [من قادة الرأي العام في مصر] من لا يقيم وزنا للقومية المصرية في تربية شعور المصري . يقول ان مصر ليست وطننا للمصريين فقط ، بل هي وطن لكل مسلم يحل في أرضها سواء كان عثمانيا أو غير عثمانى ، فرنساويا أو انكليزيا ، صينيا أو يابانيا . على ذلك تكون القومية المصرية أو الجنسية المصرية معدمة . ومتى انعدمت القومية كيف يفهم الاستقلال ؟ وأدنى مراتب الاستقلال الاختصاص بالحقوق الوطنية في مسطح الأرض المحدود بحدود جغرافية معينة . الا أن تقولوا معنى ان صاحب هذا الرأي يريد الغرض ولا يريد المقدمة ، يطلب الاستقلال ، ويهيئ شعور العامة الى نقيضه » (٨٤) . أما « الجامعة الاسلامية » ، فقد خصص لها أحمد لطفى السيد قسما من حديثه حول تقييم أعمال اللورد كرومر في مصر . يقول عن الفكرة المسماة باسم « الجامعة الاسلامية » : « ان فكرة الوحدة الاسلامية قد تجرول أحيانا بخواطر بعض الناس الذين لا يزالون بعيدين عن الاشتغال بالسياسة والنظر في الأمور العامة بشيء من التوفيق ، ولكن تلك الفكرة لم تخرج عن حيز الخواطر ، تظهر وتختفى تبعا للحوادث . . . ونحن لا نعرف أنه يوجد في اللغة كلمة جامعة مسيحية (بانكريستيانسم) كما خلقت كلمة جامعة اسلامية (بانسلاميزم) . على أن عقلاء المصريين لا يرون لكليتهما وجودا في العالم » . ويضيف أحمد لطفى السيد : « أما كون الجامعة الاسلامية موجودة وجودا مطلقا أو أنها مقصد من المقاصد التي يسعى المسلمون لتحقيقها ، فهذا لا دليل عليه مطلقا . كما أنه لو حاول ايجادها لاستحال ذلك بالمرّة على طلابه . علمنا بالتاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس الا المنافع ، فاذا تناقضت المنافع بين قلبين ، استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين » . ويسخر أحمد لطفى السيد من الفكرة قائلا : « ان أحسن ما قرأنا في أمر الجامعة الاسلامية هو ما ذكره الأستاذ براون في خطابه التي ألقاها في كلية كمبردج سنة ١٩٠٢ ، وأبان فيها أن الجامعة الاسلامية هي خرافة ابتدعتها دماغ مكاتب التيمس في فينا . قال الأستاذ براون : « انه ليس من السهل تعريف معنى البانسلاميزم بعبارة تنطبق على المشعل العربي المشهور : « خير الكلام ما قل ودل » . ومع الأسف اننى استشرت أحد أصدقائي المسلمين في هذا الموضوع فعرفنى معنى « بانسلاميزم » بلا تردد في بضع كلمات وهي « ان البانسلاميزم هي خرافة خلقها دماغ مكاتب التيمس

فى فىنا « (٨٥) • وسوف نجد تعبيرا مشابها عند محمد عبده أطلقه منذ عام ١٩٠٠ م •

وهكذا يمكن تلخيص قضايا أحمد لطفى السيد حول الجامعة الإسلامية فى هذه الأربعة :

١ - الجامعة الإسلامية لا وجود لها ، والواقع فى الوجود هو الفرقة الإسلامية لا الجامعة الإسلامية •

٢ - ولا يمكن لها أن توجد •

٣ - وإنما هى كيان لطفى جسمته السياسة الاستعمارية لتتخذ منه ذريعة للهجوم على المسلمين واتهامهم بالتعصب •

٤ - وكل ما فى الأمر هو وجود « جاذبية » دينية بين المسلمين •

وان القارىء قد لاحظ ولا شك وجود بعض التشابه بين جوانب من موقف أحمد لطفى السيد وأخرى من موقف مصطفى كامل ، حيث ينفى الاثنان وجود حركة الجامعة الإسلامية بالمعنى المقصود منها فى أوربا ، ويريان انها ، فى الوجدان الإسلامى ، مجرد « شعور بالانعطاف والحنان » بين المسلمين • على ان الأطراف من ذلك أن موقف نفى وجود الجامعة الإسلامية على صورة ما يأتى أيضا عند الشيخ محمد عبده ، الذى يقول فى رده على ما ذكره جابريل هانوتو حول « دعوة الى توحيد كلمة المسلمين قاطبة » : « أؤكد لمسيو هانوتو أن هذه الدعوة [الى توحيد كلمة المسلمين وجمع السلطة الدينية والسياسية فى شخص واحد فى جميع البلاد الإسلامية] لم يوجد لها أثر اليوم فى بلد من بلاد المسلمين • ولو خطا خطوة الى معرفة أحوالهم على ما هى عليه ، لما خطر بباله أن يشير الى هذه الدعوة فضلا عن أن يبنى عليها حكما • وان ما علق بالأوهام منها فانما منشؤه سوء فهم بعض مسيحيي الشرق ثم انعكاس ذلك فى أذهان سياسيين الغرب » (٨٦) • وهكذا فان تلك الدعوة التى تحدث عنها هانوتو إنما هى محض « غول » من خياله • يقول محمد عبده : « لم يخطر ببال أحمد ممن يدعو الى الرجعة الى الدين ، سواء فى مصر أو غيرها ، أن يثيقتة على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين ، غير أن بعض المسيحيين اذا سمع قولاً فى الدين أعرض عن فهمه ، وأنشأ لنفسه غولا من خياله ، يخاف منه ويخشى غائلته يسميه باسم الدين ، وبعضهم يظن أنه لو انتبه المسلمون الى شئونهم ، ورجعوا الى الأخذ بالصحيح من دينهم لاعتصموا بجامعتهم ، واستعانوا على تقويم أمورهم بأنفسهم ، واستغنوا عن أدخلوه فى أعمالهم من غيرهم » (٨٧) •

ان كل ما فى الأمر هو اجتماع كلمة المسلمين على مقصد واحد :

« مقصد الجميع ينحصر فى استعمال ثقة المسلم بدينه فى تقويم شئونه ، ويمكن أن يقال ان الغرض الذى يرمى اليه جميعهم انما هو تصحيح الاعتقاد ، وازالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم نصوص الدين » (٨٨) .

« نعم ، يعرض فى طريقة الدعوة الى الدين على هذا الوجه أن ياتمس مسلم بمصر معونة من مسلم آخر بسورية أو بالهند أو بالعجم أو بأفغانستان أو بغير هذه الأقطار ، لأن مرض الجميع واحد ، وهو البدعة فى الدين ، فاذا نجح الدواء فى موضع ، كان السليم أسوة للمريض فى موضع آخر .

أما السعى فى توحيد كلمة المسلمين وهم كما هم ، فلن يمر بعقل أحد منهم ، ولو دعا اليه داع لكان أجدر به أن يرسل الى مستشفى المجانين » (٨٩) . ان الجامعة الاسلامية الحققة انما هى جامعة العقيدة لا أكثر : « يكتب بعض أرباب الأقاليم من المسلمين فى حكمة الحج ويقول انه صلة بين المسلمين فى جميع أقطار الأرض ومن أفضل الوسائل للتعاون بينهم ، فعليهم أن يستفيدوا منه . وهو كلام حق ، لكن لا ينبغى أن يفهم على غير وجهه ، فان الغرض منه أن يذكر المسلمون ما بينهم من جامعة الدين ، حتى يستعين بعضهم ببعض على اصلاح ما فسد من عقائدهم أو أضل من أعمالهم ، وفى مدافعة ما ينزل بهم من قحط أو ظلم أو بساء » (٩٠) .

وبعبارة أفصح فان توحيد المسلمين ليس له هدف سياسى ، ولا ينبغى أن تفهم الإشارة الى السلطان عبد الحميد بأكثر من تعلق المسلمين بأكثر حاكم اسلامى : « يكثر المسلمون اليوم من ذكر الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد ويعلقون آمالهم بهمته ، وكثير منهم يدعو الى عقد الولاء له . وهذا أمر لا ينبغى أن يدهش أحدا ، فان هذه الدولة هى أكبر دول الاسلام اليوم ، وسلطانها أفخم سلاطينهم ، ومنه يرتجى انقاذ ما بين يديه من المسلمين لما حل بهم ، وهو أقدر الناس على اصلاح شئونهم ، وعلى مساعدة الداعين الى تمحيص العقائد ، وتهذيب الأخلاق ، بالرجوع الى أصول الدين الطاهرة النقية . فأى شئ فى هذا يزعج أوربا حتى تتحد على هضم حقوق المسلمين اذا حدثت حوادث مثل الحوادث الماضية كما يقول مسيو هانوتو » (٩١) .

أما ما سميناه باسسم موقف التحفظ ، فانه يجمع بين التأييد والمعارضة ، ولعل أهم من يمثل هذا الموقف هو عبد الرحمن الكواكبي ، المفكر السوري الذى هرب من ولاية السلطان فى حلب ولجأ الى مصر ، حيث نشر بها كتابيه « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » (ما بين عامى ١٨٩٨ و ١٩٠٠ م) . ولعل مما يدل على موقف التحفظ ذلك أن كتابه الثانى لا يتناول فكرة الجامعة الاسلامية على أى نحو ، أما كتابه الأول فانه مخصص بأكمله للحديث عن موضوعين : أسباب ضعف العالم الاسلامى

وسبل قوته ، ومنها « جمع الكلمة الدينية ، بل الكلمة الشرقية » (٩٢) .
وهنا نلاحظ على الفور تحفظا جديدا : فالكواكبي يدعو الى « : الجامعة
الاسلامية » ، وهو يستخلص هذا الاصطلاح حرفيا ، ولكنه الى جانبه ينظر
الى جمع الكلمة الشرقية بل والى « الجامعة الانسانية » (٩٣) .

التحفظ الثالث عند الكواكبي يقوم فى أن الجامعة الاسلامية عنده
ذات طابع علمى أولا ، « فلا يعنيه غير أمر النهضة الدينية » (٩٤)
و « جمع الكلمة الدينية » (٩٥) ، ولكن رغم أن مطمحها « منحصر فى
النهضة الدينية فقط » ، الا أنه يؤمل « ان يأتى النظام السياسى تبعا
للمدين » (٩٦) ، بمعنى أن يتوافق مع قواعده لا أكثر . ذلك أن الكواكبي
يؤيد على الفصل الحاسم بين الدين والملك ، وهى مسألة سيختلف حولها
مع مواضع محمد رشيد رضا محرر « المنار » (١٧) ، ويقول من المستصحب :
« ان حضرة السلطان المعظم يصلح أن يكون عضوا عظيما فى الأمر ، أما اذا
أراد أن يكون هو القائم فلا يتم قطعيا ، لان الدين شيء والملك شيء
آخر » (٩٨) . بل ان الكواكبي ليرفض دعوى السلطان بالخلافة ، لأنه رجل
ملك وحلم وليس رجل دين ، وادان له ان يختار بين مصلحة الملك
ومصلحة الدين فانه سيختار الأولى ويقدمها على الثانية : « ان احترام
الشعائر الدينية فى أكثر ملوك آل عثمان هو ظواهر محضة ، وليس من
غرضهم ، ولا من شأنهم ، أن يقدموا الاهتمام بالدين على مصلحة
الملك » (٩٩) . أما الخلافة ، فانها ينبغي أن تذهب الى عربى فرشى ، على أن
تظل دينية وحسب (١٠٠) ، ومحدودة السلطات ومربوطة بالتورى (١٠١) .
وقد أدرك الكواكبي مثل كثيرين غيره الهدف الحقيقى من استخدام السلطان
للقب الخلافة ، ولكنه أوضح من عبر عن ذلك بصراحة كاملة : « أما الترك ،
فاذا دقق الأوربيون سياستهم ، يجدونهم لا يقصدون بالاستناد للدين
غير التلاعب السياسى وقيادة الناس الى سياستهم بسهولة ، وازهاب أوربا
باسم الخلافة وباسم الراى العام (١٠٢) » ، والتعبير الأخير اشارة واضحة
الى الجامعة الاسلامية . ومن المعروف أن الكواكبي كان من أكبر منتقدى
الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد (١٠٣) . وهو يشكل مرحلة انتقال
بين فكرة الجامعة الاسلامية والفكرة العربية حين يجعل للعرب ، ويقصد
بهم عرب الجزيرة دوما ، مكانا فى المقدمة ، ويقول : « عرب الجزيرة هم
مؤسسو الجامعة الاسلامية لظهور الدين فيهم » (١٠٤) ، ومن الظاهر من
التعبير الأخير أنه يقصد من « الجامعة الاسلامية » هنا الظاهرة العامة التى
تربط بين المسلمين ، أو هى الاسلام ذاته . وهكذا نجد الكواكبي يوافق
على الفكرة ولكنه يخلع عنها الطابع السياسى ويجعل مضمونها علميا ودينيا
وحسب ، وينزع من آل عثمان دعوى ترأسها ويندد باستخدامهم لها فى
أغراضهم السياسية الخاصة .

ولننظر الآن الى مجمل المواقف نظرة شاملة . وأول ما نلاحظه هو أن موقف المعارضة هو أقل المواقف انتشارا ، وهو أمر طبيعي ، ليس فقط لأنه يحتاج الى بعد زمني يستطيع معه الناظر ان يقدر الفكرة في سيرها التاريخي وجوانبها النظرية ، بل وكذلك لأنه يحتاج الى جسارة كبرى ، وخاصة في الفترة التي نتحدث في اطارها ، حيث تمتعت فكرة الجامعة الإسلامية أحيانا بهالة من القداسة الدينية ، ولهذا سيكون على المتحفظ وعلى المعارض على السواء أن يقدم قسما ويؤخر الأخرى . وقليل ما حدث الصدام مع الفكرة من أمام ومباشرة .

والحق أن دواعي قبول الفكرة ، أو عدم معارضتها على الأقل ، كانت أكثر بكثير من دواعي رفضها ، ولستطيع أن تجمع دواعي التأييد فيما يلي بإيجاز على الترتيب :

١- أن الجامعة الإسلامية تبدو وكأنها ظاهرة « طبيعية » في اطار أبعاد النفس الإسلامية ، فكل المسلمين أمة واحدة ، والوحدة هي الأصل ، والتفريق هو العرض .

٢ - أنها شيء موجود قائم بالفعل ، على الأقل على مستوى « الانعطاف » الإسلامي المتبادل ، وتغذية مظاهر السلوك الواحد المتماثل على الاخض في الصلاة الى قبلة واحدة والحج . ولن يستطيع أي معارض للفكرة في شكلها الأكثر تعقيدا أن ينكر هذه البؤرة الدائمة الثابتة للوحدة الإسلامية ، على الأقل في صورتها العاطفية أو الشعورية .

٣ - أنها من أقوى الوسائل ، نظريا ، لردع الغرب عن الهجوم على العالم الإسلامي ولرده عن المواقع التي سيطر عليها .

٤ - وهي فكرة لا تحتاج لنشرها الا الى أبسط التكاليف ، ويكفي في هذا السبيل مجرد التنبيه اليها (وهو أمر أكدت عليه كثيرا مجلة « العروة الوثقى ») .

٥ - كذلك ، فإنها تعتمد على خلفية انفعالية هائلة توجد كامنة أو ظاهرة عند كل المسلمين على السواء ، وليست خلقا جديدا مثل الفكرة القومية مثلا .

٦ - أخيرا ، فإن لها جمهورا ذا تأثير لا يمكن تجاهله ، وهم العامة الذين يحكمهم دافع التلقائية لا دافع الحسابات المتروية .

وهذه هي دواعي الرفض عند أصحاب موقف الرفض ، وهو موقف بعض الخاصة والذي تطلب جسارة كبيرة وقدرات على التحليل العقلي القادر على البعد عن العواطف :

١ - رفض البتداخل بين الدين والسياسة ، وعلى الأخص تداخل الدين في السياسة .

٢ - انطلق أصحاب هذا الموقف من الفكرة القومية ومنها وحدها .

٣ - وهناك أخيرا عدم الثقة في السلطان عبد الحميد الذي ارتبطت فكرة الجامعة الإسلامية به عن حق أو غير حق .

والواقع أن الحقل الشعوري والتصورى الذى وضعت فيه فكرة الجامعة الإسلامية ، وأدركت فى إطاره ، حقل واسع المدى متشعب الخيوط ومعقد الجوانب فى آن واحد . فهناك الاحساس بخطر الغرب والشعور بضعف العالم الإسلامى فى كليته وأجزائه ، وهناك تصور الأمة الإسلامية والخلافة الإسلامية ، وهناك مطلب اليقظة أو النهضة الإسلامية ، وهناك الاتجاه التقليدى نحو جعل الدين قيما على تصرفات الحاكم والاتجاه الجديد نحو الفصل بين الدين والدولة ، وهناك الاتجاه نحو تقديم الانتماء الدينى على الانتماء الوطنى أو القومى ، وهناك الاتجاه المعاكس ، وهناك من يؤكد على الإسلام ذاته ، ومن يؤكد على المسلمين ، ومن يؤكد على علماء الدين بصفتهم حماة الشريعة الحقيقيين بغير غرض ، ومن يؤكد على الحاكم ودولته ، وهناك من ينبه الى مطلب الجهاد الإسلامى ومن يكتفى بالترايط ، وقد يكون الترايط دينيا وعلميا وحسب ، أو قد يزيد ليصبح سياسيا على درجة أو أخرى . ولكن يبدو لنا أن أكثر ما عقد وضع فكرة الجامعة الإسلامية هو صلتها بالسلطان عبد الحميد وبالدولة العثمانية ، الى درجة أن مقياس درجة التأييد لها أو المعارضة ، ودرجة الحرارة أو التحفظ ، يكون بحسب الموقف من السلطة العثمانية ومن السلطان عبد الحميد . وستكون نهاية فكرة الجامعة الإسلامية متزامنة مع سقوط عبد الحميد من جهة ، ومع انفصام العلاقة الفعلية بين الدولة العثمانية وأهم أجزاء ممتلكاتها فى الجزيرة العربية والشام والعراق ومصر ، وأخيرا مع سقوط الدولة العثمانية ذاتها وقيام الجمهورية التركية (عام ١٩٢٢) ، التى سرعان ما أعلنت انتهاء منصب الخلافة الذى استخدمه عبد الحميد ليكون بؤرة تجسيد حى لالتفاف المسلمين حول راية كبرى .

تناقضات وعوائق :

لقد عانت فكرة الجامعة الإسلامية من تناقضات شكلت عوائق حلت دون التشكيل الواضح للفكرة وأدت فى النهاية الى فشلها فى الفترة التى نتناولها . وقد أشرنا الى تناقضات عند القائلين بها : فمنهم من فهمها فهما دينيا أو روحيا ، ومنهم من فهمها سياسيا ، ومنهم من تعاطف معها لأنها ارتبطت بالدولة العثمانية أو بالسلطان عبد الحميد ، ومنهم من أزور عنها

لنفس هذا الارتباط أو ذاك • ونعرض الآن لألوان أخرى من التناقضات :
بعضها يقوم فى داخل الفكرة ذاتها ، وبعضها يقوم فى علاقتها مع عالم
الواقع فى الفترة التاريخية موضع الفحص •

أولا - من داخل الفكرة ذاتها :

١ - لقد تعددت كما شاهدنا من البداية تصورات « الجامعة الإسلامية »
سواء عند من استخدموا هذا التعبير نفسه ، أو عند من استخدموا
مكانه تعبيرات قريبة (وهم الأغلبية فى الواقع) • ولكن معظم
هؤلاء وأولئك كان واقعا تحت تأثير خدعة شبه سحرية ، وهى أنه
يكفى أن تطلق الفكرة لكى تتحقق واقعا ، وكان « الكلمة » فيها
بذاتها مقومات تحولها الى « شئ » • ويتضح هذا الانخداع شبه
السحري ، وله أصول يمكن تتبعها الى مصابرها ، فى نداءات
جمال الدين الأفغانى على الأخص (١٠٥) •

٢ - اختلفت تصورات الفكرة بين كونها مجرد شعور وعاطفة وميسل
وجاذبية وانعطاف ، وبين كونها تصورا عقليا يمكن أن يتخذ شكل
التنظيم ، والاتجاه الأول هو السائد تماما ، ويكاد أن ينفرد وحده
بالسيادة فى الميدان •

٣ - ويتصل بهذا الاختيار اختيار آخر : هل المقصود هو التنبيه الى
الرابطة الموجودة بالفعل بين كل المسلمين ، وهى بكل بساطة الدين
الإسلامى نفسه ، أم هو ايجاد تكوين مبنى على تلك الرابطة يؤدى
الى وحدة (بين الشعوب أم بين الدول أم بين الحكام أم بين كل
المسلمين بعضهم مع بعض انفراديا ؟) تتخذ شكلا ايجابيا فعلا ؟

٤ - لقد كان هناك بعد شاسع بين المأمول والممكن ، وقد أضعف هذا
التناقض من تأثير الفكرة على الغرب ، الذى أذكر فى داخله أن الجامعة
الإسلامية ليست إلا « نمر من ورق » ، كما قيل حديثا ، أو انها
« غول من خيال » كما قال محمد عبده •

٥ - كذلك كان هناك افتقار شديد الى التناسب بين ضخامة المطلوب
وضعف الشعور الفعلى عند أفراد المسلمين فى شتى أنحاء بلادهم ،
وما أقل من وصلتهم الدعوة الى الوحدة الإسلامية خارج مصر
وسوريا ، وما أقل من وصلتهم تلك الدعوة بين هؤلاء على نحو يجذب
تأييدهم الفعالى • فلم يكن المجال مفتوحا لتلك الدعوة وحدها ،
بل كانت تحارب بطرائق مختلفة من قبل جهات من بين المسلمين
أنفسهم ومن الغرب المستعمر ، هذا فضلا عن فواصل اللغات

والمواصلات وضعف وسائل الاعلام ، وأخيرا وليس آخرا انشغال كل شعب بمشاغله ومشكلاته الخصوصية .

٦ - أشرنا من قبل الى التعارض بين الفهم الديني والفهم السياسى للفكرة . ونضيف هنا أن هناك ما هو أخطر : أن هذه الفكرة الدينية فى طبيعتها قد خضعت للاستخدام السياسى ، حيث أن مصداقها سياسى وهدفها سياسى . ولا شك أن ذلك قد أدى الى إضعاف الشحنة الأصلية لها ، ولو بقيت على المستوى الدينى وحسب ، كما أراد لها أنبل الدعاة اليها وهو عبد الرحمن الكواكبي ، ووجدت تنظيما تتشكل فيه ومن خلاله تتحرك وتتحقق ، لكانت قد وصلت الى نتائج هامة .

٧ - والحق أن المسألة السابقة تثير مشكلة أهم ، هى التعارض بين الفهم الروحى والفهم السياسى للدين ، ولو نظرت الى أصحاب المواقف من الفكرة لوجدت مواقفهم يحددها هذا الاختيار الأصيل بين فهم دينى وفهم سياسى للجامعة الإسلامية .

٨ - ويمكن التعبير عن نفس الأمر من زاوية أخرى : فقد كان البعض ، وهم القلة ، مقتنعين بالفكرة ذاتها ، بينما كان الآخرون يريدون استخدامها سياسيا .

٩ - وقد تجدد هذا التعارض على مستوى آخر ، حين أراد البعض بين المؤيدين ، وهم القلة فى هذا المعسكر ، أن تنضوى الفكرة تحت لواء القرآن ، بينما أراد الآخرون أن تنضوى تحت لواء السلطان العثمانى .

١٠ - وهنا قد نصل الى أخطر التناقضات التى أضعفت الفكرة فى داخلها إضعافا شديدا : فقد كان مظهر الجامعة المأمولة إسلاميا فى الظاهر ، وأراد البعض أن يكون مظهرها ومخبرها على السواء إسلاميا ، ولكنها كانت فى واقع الأمر عثمانية الباطن . فكان أن خلعت عليها شتى الاعتراضات التى كانت موجهة الى السيطرة العثمانية فى الحقيقة . بعبارة أخرى : لقد رفض البعض الفكرة أو تحفظ بازائها بسبب ارتباطاتها العثمانية ، ففضى العنصر العثمانى فيها على الداعى الإسلامى الذى ظهرت عليه .

١١ - ومن أوجه التناقض الجانبية التى أثرت على قابلية الفكرة لأن تصدق أن الدولة العثمانية تتخذ الجامعة الإسلامية سياسة رسمية لها فى عهد السلطان عبد الحميد ، بينما هى تستمر فى نفس الوقت ببطء

ولكن باطراد فى الأخذ بمظاهر التغريب المختلفة ، فى التعليم
والادارة والجيش وغير ذلك .

١٢- أخيرا ، فان السلطان عبد الحميد أراد أن يتجبد مطية له لنشر
الجامعة الاسلامية جواد « الخلافة الاسلامية » ، ولكنه اختار الجواد
الضعيف (وان لم يكن أمامه من جواد غيره) ، لأن الوظيفة كانت
قد بليت ولم يعد أحد يتذكر لها سلطانا على أحد . واذا كان هناك
من تأثر بلقب الخلافة فانما ذلك لأنه كان مقرونا بلقب السلطان
العثمانى لا أكثر .

ثانيا - بين الفكرة والواقع :

١ - ساد الفترة التى ندرسها شعور عام بتخاذل الحكام المسلمين الى
درجة الاعتقاد أنهم غير جديرين بمناصبهم ، ولكن زاد على ذلك أن
أحداثا معينة أثارت الشك فى حقيقة نواياهم وأظهرت على الأقل
البون الشاسع بين ادعائهم وبين واقع تصرفاتهم . ونضرب
مثلين : الأول ، حين قامت روسيا خلال الستينات والسبعينات
من القرن التاسع عشر الميلادى باحتلال الممالك الاسلامية فى وسط
آسيا ولم تحرك الدولة العثمانية ساكنا ، الثانى ، هو تخاذل
السلطان عبد الحميد عن حماية مصر من الاحتلال البريطانى ، بل
ان البعض ، مثل الأفغانى ، سبرى فى سلوكه سببا مساعدا على
ذلك الاحتلال .

٢ - صحيح أن السلطان عبد الحميد استأجر عددا من الصحف للدعاية
لفكرة الجامعة الاسلامية ، ومن خلالها له هو شخصيا ، ولكن الناظر
المدقق لن يجد محاولة واحدة لتحقيق أى نوع من التجمع الاسلامى ،
حتى ولو كان على هيئة مؤتمر علمى .

٣ - فكرة الجامعة الاسلامية بطبيعتها فكرة جمعية تؤدى فى نهاية الأمر
الى طمس الفروق الفردية ، سواء بين الأفراد أو بين الشعوب . هذا
بينما كان العصر عصر انتباه الشرقيين بعصامة الى المذهب الأوربى
فى القومية وعصر التطلع الى تأكيد « الشخصية » و « الأنايية »
(بالمعنى الذى حدده أحمد لطفى السيد لهذا التعبير ، وهو انتباه كل
شخص الى ذاته ، ليستطيع أن يقول « أنا ») . لهذا كان من الصعب
أن تتقبل الأجيال الجديدة التى تعلمت على الطريقة الغربية متضمنات
فكرة الجامعة الاسلامية ، حتى لو تركنا جانبا ارتباطات الفكرة
التركية ومع السلطان عبد الحميد شخصيا .

٤ - وبصفة أعم فإن تلك الأجيال كانت تتطلع الى أفكار الاستقلال والدستور والى الاصلاح الدينى ، بينما السلطان ، وأنصاره معه ، يتخذ من الجامعة الاسلامية ذريعة لتحطيم هذه الأفكار ذاتها .

٥ - ويجب أن نخص بالذكر الفكرة الغربية التى أبرزتها الثورة الفرنسية، وهى فكرة الفصل بين الدين والسياسة ، فكان من أهم أهداف السلطان عبد الحميد ضرب هذه الفكرة عن طريق الجامعة الاسلامية ، بوسيلة « التغليم » عليها بالهالة الدينية التى ظن أنها له وأنها قادرة على وقف العقول طويلا عن التفكير المستقل * ومن الطريف أن الشيخ محمد عبده سيذهب الى أن الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية هو من مذهب الإسلام ، الذى ينكر من البداية وجود أية سلطة روحية ، قد تدعى لنفسها التأثير على السياسة باسم الدين ، اللهم الا سلطة الموعظة الحسنة وهى لكل مسلم ، ضعيفا كان أم قويا ، على كل مسلم آخر ، وهى ليست بذات طبيعة سياسية .

٦ - بل أن فكرة الجامعة الاسلامية تظهر فى وقت أخذت فيه فى الاستقرار فكرة جديدة بل وثورية ، وهى أن الشرط الأكبر للحاكم ليس أن يكون من نفس الدين الذى يدين به المحكومون ، بل هو العدل ، حتى ولو كان من دين مختلف ، وهذه الفكرة نتجدها عند كثير من مفكرى عصر الثورة العربية فى مصر ، وعند قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ، وسيكررها دعاة القومية العربية (١٠٦) ، ولكنها تعود فى جذورها الى موقف علماء الأزهر أمام الوالى العثمانى بعد خروج الحملة الفرنسية ، حين أنكروا سلطته لمحض أنه مسلم ، وأكدوا على وجوب توافر العدل أولا . والواقع أن الجامعة الاسلامية كانت تبريرا ممكنا أمام السلطان العثمانى تغطى به كل تصرفاته (١٠٧) .

٧ - ولكن ربما كانت فكرة القومية هى العقبة الكبرى التى اصطدمت معها فكرة الجامعة الاسلامية ، وكانت الدولة العثمانية قد خاضت خبرة النزعات القومية فى البلقان المسيحى ، وأرادت أن تجد منها فى ممتلكاتها الاسلامية ، خاصة بعد أن سرى التيار الوطنى فى مصر فى عقول الجمهور والخاصة والرسميين بفعل ظروف متعددة مترابطة منذ وجد المصريون أنفسهم بمفردهم أمام الغزو الفرنسى فى ١٧٩٨ .

وما كان لفكرة الجامعة الاسلامية ، وهى رداء فضفاض الى درجة غير محددة المعالم ، أن تقاوم تيار القومية المحدد الواضح النابع من ظروف الواقع السياسى ، والذى ساعدت القوى الغربية على تنميته

١٥٦

أحيانا حين رأت أن ذلك من مصلحتها (وهذه هي حالة انجلترا مع القومية العربية وعلى العكس منها حالة فرنسا مع الجزائر وتونس) . وقد ساد التوتر القومى الفكر المصرى فى شتى فصائله، بما فيها من يحاول الإبقاء على علاقة الود مع السلطة العثمانية ويعترف بفكرة الجامعة الإسلامية ولكن على أساس أنها لا تتنافى مع الفكرة الوطنية ، كما سيأخذ طريقه شيئا فشيئا فى سوريا على الأخص ، ليظهر قويا فى المؤتمر العربى لعام ١٩١٣ م .

٨ - ومن الطريف أن دعاية السلطان عبد الحميد للجامعة الإسلامية لاقت بعض الترحيب ، نسبيا ، فى مصر ، التى كانت محتلة من قبل الانجليز ، والتى ظنت ، على المستوى الجماهيرى فى مشاعره الغامضة ، أنه قد يمكن للسلطان الأعظم أن يفك عنها قيد الاحتلال ، أو أن يشارك فى ذلك على الأقل ، بينما لم تلق الفكرة تجاوبا يذكر فى الشام والعراق ، اللذين كانا تحت الحكم المباشر للعثمانيين ، ويرجع سبب عدم التجاوب الى هذه الواقعة ذاتها : أن الشام والعراق كانا بشكل مباشر تحت ظل الحكم التعسفى العثمانى الذى يريد أن يتدثر بدثار الجامعة الإسلامية ليفرض سلطته ويبرر تصرفاته . ونذكر هنا بما أشرنا اليه من قبل من أن درجة المعارضة للجامعة الإسلامية تزداد ، فى البلاد الناطقة بالعربية ، كما ازداد ارتباطها بالسلطة العثمانية .

٩ - وإذا لم يكن السوريون قد طالبوا ، حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى بل وبعد ذلك بحوالى عقد من الزمن ، بالكيسان التومى المستقل ، فانهم كانوا يرنون على الأقل الى تحقيق « اللامركزية » فى الحكم . والواقع أن فكرة الجامعة الإسلامية ، بما تضيفه على السلطان الخليفة من سلطات شخصية لا حدود لها ، كانت تؤدى الى أشد أنواع المركزية : وهى المركزية الشخصية ممثلة فى الخليفة الأعظم صاحب القول الفصل فى كل شئون المسلمين .

خاتمة :

١ - الترابط الإسلامى واقع نفسى ، وأفق انسانى ، وغاية معنوية . ومطلب الوحدة الإسلامية شأنه شأن الفضيلة : فهى الأفق نسعى اليه ، ولكنها لا تتحقق على التمام ، وكان جوهرها أن تظل هدفا نحاول الاقتراب منه ويسعى منا الجاهدون اليه ، لكن لا نصل اليه فعلا وواقعا . وقد رأينا أن الكلمات خداعة أو أنها ثياب فضفاضة أحيانا ، ومن هذا القبيل كلمات الوحدة والجامعة . فانت قد تصف بها واقعا نفسيا وغاية معنوية ، فيكون ما تقصده فى الواقع هو

« الأخوة الإسلامية » القائمة على المشابهة الجوهرية في اعتقاد واحد ، ولكنك قد تصنع منها هدفا سياسيا ، وتريد بهما وحدة الحاكم أو مناداة بالخلافة أو غير ذلك . والذي أردنا بيانه في هذه الدراسة هو أن الدعوة الى الجامعة الإسلامية قد تقلبت بين هاتين البؤرتين : المفهوم الانساني والمفهوم السياسي للوحدة الإسلامية، وأن من أرادوها سياسة حاولوا استغلال الجانب الانساني من الشعور بالأخوة الإسلامية الى أقصى حد ، بينما من أرادوها روحية ، أى انسانية ودينية ، شعروا بالخطر العظيم من صبغها بالطابع السياسي ونفروا منه على درجات كانت تتعاضد مع قدر معارضتهم للدولة العثمانية ولسلطانها عبد الحميد .

٢ - وقد ظهر لنا أن أقل من وجدت لديهم الفكرة وأيدوها على نحو أو آخر هم أولئك الذين أرادوها خالصة لوجهها كغاية لا وسيلة ، وربما كان أبرز هؤلاء هو عبد الرحمن الكواكبي ، بينما كان الآخرون ، وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد وجمال الدين الأفغانى ، يرون فيها في واقع الأمر أداة لشيء آخر ، هو قوة الدولة العثمانية أو قوة الإسلام أو رد العدوان الغربى أو غير ذلك وليس هدفا لذاته .

٣ - وظهر لنا كذلك أن من عارضوا الاستخدام السياسى لفكرة الجامعة الإسلامية ، وأظهرهم صراحة هو أحمد لطفى السيد ، أو أولئك الذين تحفظوا ولم يقدروا على اظهار المعارضة الصريحة ، وهو حال الشيخ محمد عبده ، لم يستطيعوا انكار الشعور بالترابط الاسلامى كواقع نفسى .

٤ - لهذا فلن يكون فى مقدور أحد أن يطمس الفكرة ، وهى لن تختفى من الوجدان الاسلامى ، وستعود الى الظهور بعد فشل استخدامها سياسيا على يد السلطان عبد الحميد ، لتلبس فى أيامنا هذه أثوابا أخرى ، بعضها علمى وبعضها اقتصادى وتجارى ، وبعضها سياسى وحربى يتخفى أو يلوح صريحا .

٥ - ويمكن أن نصنف تصورات الجامعة الإسلامية ، الى جانب القسمة الى من يأخذ بها كغاية ومن يأخذ بها كوسيلة ، الى انها تعود فى النهاية الى نوعين أساسيين : تصورها عند السلطان عبد الحميد وأعوانه ، وتصوراتها عند غيره .

٦ - ويعود هذا التصنيف وذاك الى تصنيف ثنائى للنظرة الى الدين : هل هو محض تجربة روحية ، وبالتالى فردية وشخصية ، أم هو قوة سياسية ؟

٧ - وقد أظهرت تجربة الإبتخدام السياسى للجامعة الاسلامية وجود تناقض داخلى جوهري فى الاستخدام السياسى للدين : فقد أصبح ظاهرا ، مرة أخرى بعد مرات عديدة منذ عصر الاسلام الأول ، أن ضعف الاسلام السياسى هو فى محض انتشاره واتساع حدوده ، بينما كلفنا انكسار تلك الحدود زادت قوة الاسستخدام السياسى للدين .

٨ - وفيما يخص ظهور فكرة الجامعة الاسلامية فى العصر الحديث ، فإننا ننتهى الى أن هناك فى واقع أوامر محاولة لحياء شعور كامن ، وليس خلقا لوانع جديد ، ومن جهة أخرى فقد حاولنا بيان انه لا يمكن أن ننسب اظهار الفكرة الى أحد بعينه : فلا هذا من نصيب السلطان عبد الحميد الذى رأينا بدايات للفكرة من قبل تنصيبه سلطانا ، وشهدنا الواقع الحضارى الذى عاشته ديار الاسلام فى مواجهة الهجوم الغربى الزاحف من كل ناحية ، ولا هو من نصيب جمال الدين الأفغانى الذى لم يلتفت على ما نرى الى فكرة الوحدة الاسلامية الشاملة الا فى مرحلة « العروة الوثقى » (١٨٨٤ ميلادية) ، وعلى نحو لا يختلف عن أغراض السلطان عبد الحميد وحسب بل ويتعارض مع تصورات (أى السلطان) عن الجامعة الاسلامية ، بل ان محض التعبير ، « الجامعة الاسلامية » ، لا يأتى فى جريدة « العروة الوثقى » على الاطلاق ، أما فى فترة اقامة الافغانى فى الآستانة فلا نعرف له عن الوحدة الاسلامية الا التقدم بمشروع ، أى محض كلام مع السلطان ، ولا نعرف عنه أى موقف واضح مفصل ذا قابلية للتنفيذ .

٩ - والنتيجة الأساسية التى ينتهى اليها هذا البحث هو أن أول مصادر الفشل البذريع لفكرة الجامعة الاسلامية فى الفترة التى اخترناها (١٨٧٦ - ١٩٠٩ م) هو أنها اتخذت كأداة ، وكأداة لأهداف مقبولة حيناً وغير مقبولة أحيانا ، أو قل بعبارة أخرى : أنها اتخذت أداة فى يد السلطان عبد الحميد ، أو فى عبارة ثالثة : ان الفكرة قد فشلت ولاقت الرفض الذى لاقتسه فى بعض الدوائر بسبب متضمناتها وارتباطاتها السياسية . أما ارتباطاتها السياسية ، فنقصدها أنها التصقت بأهداف السلطان عبد الحميد باعتباره السياسى ، فظهرت عند البعض وسيلة لتمكين سيطرته على ممتلكات الدولة فى المشرق المتكلم بالعربية وكثيرا استبداد الادارة العثمانية وظلمها وتعسفها ، ورأت فيها القوى الأوربية (غير المانيا) خطرا يتهدد سيطرتها الاستعمارية على كل بلاد المسلمين التى وقعت تحت قبضتها ، ووسيلة تعوق توسعها فى ممتلكات السلطان ذاتها . وسيكون من

المفيد أن يفرد المؤرخون بحوثا لدراسة مواقف القوى الأوروبية من فكرة الجامعة الإسلامية .

أما متضمنات الفكرة ، فأهمها أنها نفى للفكرة القومية الناشئة وتأكيد على الدور السياسي للدين ، ولهذا فسوف يرفضها بقوة ، بصراحة أو بمواربة ، كل من يميل الى الاستقلال الوطنى وإلى الفكرة القومية (ما عدا الأتراك منهم الذين يجدون فى سيطرة الدولة العثمانية على امبراطورية ضخمة منفعة ظاهرة لهم) وكل من يميل الى الاتجاه العلماني فى فهم المجتمع ، ومن يرى أن « الجامعة الإسلامية » عائق للإصلاح الدينى الضرورى فى فهم الإسلام .

١٠- ونستطيع أن نجمع مصدر فشل الفكرة بسبب متضمناتها وارتباطاتها السياسية ، من وجهة نظر العالم الإسلامى الخاضع للدولة العثمانية ، فى هذه الصيغة : أن فكرة الجامعة الإسلامية استخدمت ظاهريا كوسيلة لرد خطر هو موضع الرفض من جانب كل المسلمين ، ألا وهو السيطرة الغربية ، ولكن تبين أن واقع الأمر يقوم فى أن المسلم الذى يستخدم الفكرة ، أى السلطان ، هو نفسه موضع لرفض آخر ، وقد رأى البعض فى مصر والشام ثم فى الجزيرة العربية ، أن هذا الرفض الثانى يحتل مكان الأولوية على الخطر الأول ، الذى ظنوا أنه أسهل فى الإزاحة من السيطرة والاستبداد العثمانيين .

١١- بل وتقدم هذا البعض الأخير بالبديل الذى رأوا أنه أقدر على رد الهجوم الأوروبى من فكرة الجامعة الإسلامية ، ألا وهو بديل الفكرة القومية ، وهى قومية ووطنية مصرية فى مصر ، وقومية عربية (نسبة الى اللغة العربية) فى الشام . فالواقع أن الفكرة القومية فى الشرق المتكلم بالعربية هى بديل الجامعة الإسلامية ، بل انها أحيانا ما ستأخذ مسحة دينية بعض الشيء ، وهى سيراد منها أن تحقق الأهداف السياسية للجامعة الإسلامية ولكن بدون السباطان العثمانى والسيطرة العثمانية . ولا شك أن من أوجه النقد الضمنى الذى وجهه التيار القومى الى فكرة الجامعة الإسلامية أنها لا تفعل إلا أن تضم ضعيفا الى ضعيف عن طريق رباط رأوا أنه هو ذاته ضعيف سياسيا ، وأن يكن قويا عاطفيا ، بينما ميزة الفكرة القومية أنها توفر مجالا لتلاحم قوى فعال .

١٢- ومن الأسباب الهامة فى فشل فكرة الجامعة الإسلامية أنها لم تظهر بمظهر الفكرة الجدية ، وتوقفت مظاهرها الخارجية على كلمات وعلي

تظاهرات انفعالية مؤقتة ومحدودة جسدا ، بل ان ما يظهر طابعها « الانتهازي » أن السلطان عبد الحميد لم يقم بأى تحرك لوضعها فى تنظيم عملى ، حتى ولو كان مؤتمرا علميا اسلاميا لمجرد الكلام ، كما أنه لم يكد يهتم فعلا الا بنشر الفكرة فى ممتلكاته المتكلمة بالعربية ، ودع عنك أن الدولة العثمانية تخاذلت مرات عديدة عن نجدة بلاد اسلامية من الوقوع فى قبضة الاستعمار الغربى ، ولنذكر الجزائر وبخارى وتونس ومصر وحسب . أخيرا ، فإن المحك الحقيقى للوحدة الاسلامية انما هو الوحدة المذهبية ، ولا نعرف أنه تم أى اجراء من هذا القبيل للتقريب بين المذهب الشيعى والمذهب السنى (١٠٨) . لقبه كانت فكرة الجامعة الاسلامية قادرة ، ولا تزال ، على أعظم الأعمال ، ولكنها كانت فى يد السلطان عبد الحميد فكرة عاتمة ، ويبدو أنها كانت كذلك قصدا ، بحيث ضاع الهدف المحدد المقصود منها فى أذهان ملايين المسلمين الذين كان من المفروض أنها تتوجه اليهم لتجميعهم . فكيف يتم التجمع بغير هدف واضح ؟ والواقع أن السلطان ودعايته كانا يهدفان الى أن يكون بؤرة التجمع ، ليس الاسلام وليس المسلمين ومصالحهم ، بل شخص السلطان ذاته . وحين سقط شخص السلطان سقطت معه الفكرة .

١٣- وهكذا فان فكرة الجامعة الاسلامية التى ظهرت فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر وروج لها ، من أجل أن يفيد منها ويستخلصها ، السلطان عبد الحميد ، توارت وخبت ناراها بعزل السلطان (١٩٠٩) ثم بسيطرة الاتجاه القومى التركى وفى أقصاه «الحركة الطورانية» ، ثم بظهور التيار القومى العربى فى بلاد الشام فى المحل الأول ، وكانت الضربة القاضية حين فضل أمراء الحجاز وشرفاء مكة المنتسبين الى النبى أن يضعوا أيديهم فى يد البريطانيين ، مع نشوب الحرب العالمية الأولى ، من أجل أن يضربوا السيطرة العثمانية الاسلامية عليهم . وبهذا الموقف الحاد تبعثرت أشلاء فكرة الجامعة الاسلامية على أرض الواقع بعد أن لاقت من الشكوك والانتقادات ما لاقت على مستوى الظنون والأفكار .

الهوامش :

(١) انظر مثلاً :

R. Lewis, The Middle East and the West, 1964, p. 101.
W.C.S. Smith, Islam in Modern History, 1957, p. 82 ; P.M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 1966, p. 257.

وسوف نشير الى هذه المؤلفات فيما يلي بأسماء مؤلفيها وحسب ، وينطبق هذا أيضاً على المؤلفات الأخرى التي سنشير إليها في حالة وضوح الإشارة .

(٢) ظهرت مقالات محمد عبده تلك في « المؤيد » عام ١٩٠٠ . انظر عثمان أمين ، « رائد الفكر المصري » ، ١٩٥٥ ، ص ٢٦٢ .

(٣) نعلم أن فكرة الجهاد لا تزال حاضرة الى اليوم ، وقد استخدمها بعض السياسيين مؤخراً بصدد فلسطين والقدس .

(٤) ولكن راجع « العروة الوثقى » ، طبعة بيروت عام ١٩٧٠ ، ص ١٧٨ ، مقالة « اللهم اكشف بصائرنا ... » ، حيث توجد إشارة الى بورما والهند الصينية .

(٥) B. Lewis The Emergence of Modern Turkey, London, 1961, pp. 334-5.

(٦) أرنست رامزور ، « تركيا الفتاة وشورة ١٩٠٨ » ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٤٢ .

(٧) N. Keddie, Sayyid Jamal El-Din "Al-Afghani", Berkely, 1972, pp. 129-130, citing N. Berkes, The Development of Secularism in Turkey, pp. 253-71.

(٨) رامزور ، ص ٤٢ .

(٩) Lewis, Emergency, p. 121.

(١٠) Ibid., pp. 335, 338.

(١١) M. Watt, Islamic Political Thought, Edingrugh, 1968, p. 108.

(١٢) Holt, p. 173 ; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, London, 1970, ed., p. 106.

انظر موقفاً مختلفاً عند عبد الرحمن الكواكبي ، « أم القرى » ، الطبعة الرابعة ، المكتبة الشرقية في مصر ص ١٧٢ .

(١٣) Lewis, Emergence, p. 121.

(١٤) Hourani, p. 106.

(١٥) Ibid., p. 106.

(١٦) « الفيض الحمدي » ، القسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ ، ص ٥ .

(١٧) رامزور ، ص ٤٨ ، وكذلك ص ٤٤-٤٥ .

(١٨) نفسه ، ص ٤٨ .

(١٩) Hourani, pp. 105-6.

(٢٠) أما العلاقة بين الأمة والجامعة الإسلامية ، فإنه يبدو أن المقصود أن تكون

الجامعة تجسيد الوعي بالانتماء الى الأمة ، أي أن الجامعة هي الأمة واعية بنفسها .

ثم تأتي الخلافة لقتوج الكل في شخص السلطان رأس الجامعة الإسلامية التي هي الأمة.
وقد وعت ذاتها .

Hourani, p. 107. (٢١)

G. An-onius, The Arab Awakening, N.Y., 1965 ed., p. 73. (٢٢)

Ibid., p. 71. (٢٣)

Ibid., p. 72. (٢٤)

Ibid., p. 73-5. (٢٥)

Ibid., p. 71. (٢٦)

(٢٧) اعتمدنا في القسم الذي يلي على النصوص والمعلومات التي جاءت في :

أحسان عسكر ، « نشأة الصحافة السورية » ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، وسنقتصر خلال الصفحات التالية على إثبات أرقام صفحات هذا المرجع في المتن ذاته .

Lewis, Emergence, p. 337. (٢٨)

(٢٩) عبد الرحمن الرافعي ، « مصطفى كامل » ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٢ ،

ص ١٩٧ .

R. Grousset (ed.), Histoire Universelle, t. 3, Encyc. de la (٣٠)

Peraue, Paris, 1956, p. 1224.

(٢١) الكواكبي ، ص ٤٠ .

(٢٢) أحسان عسكر ، ص ٢٢ .

(٢٣) نفسها ، ص ٢٢-٢١ .

(٢٤) نفسها ، ص ٢٨ .

(٢٥) نفسها ، ص ٥١ .

(٢٦) نفسها ، ص ٦١ .

(٢٧) نفسها ، ص ٦٢ .

(٢٨) نفسها ، ص ٨٤ .

(٢٩) رامزور ، ص ٢٧-٢٨ (من مقدمة الدكتور نقولا زيادة إلى الترجمة العربية) .

(٤٠) نفسه ، ص ٦٧ .

(٤١) نفسه ، ص ٦٧-٦٨ .

(٤٢)

Lewis, The Middle Ea t, p. 101.

(٤٣) محمد المخزومي ، « خاطرات جمال الدين » ، بيروت ، ١٩٣١ ، ص ٨٤ .

(٤٤) رامزور ، ص ٨٧ .

(٤٥) الكواكبي ، ص ٢٢-٢١ .

H. Pakdaman, Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani, (٤٥ مكرر)
Paris, 1969, p. 51.

Lewis, Emergence, p. 336. (٤٦)

Lewis, The Middle East, p. 102. (٤٧)

Antoni-us, p. 74-5. (٤٨)

وقد أخذت بالترجمة العربية التي أوردها محمد أنيس ، « الدولة العثمانية والشرق

العربي » ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤١-٢٤٢ .

(٤٩) الرافعي ، ص ٥١٠ ، وراجع أيضا Holt, p. 173 ; Antoni-us, p. 135-6

محمد رشيد رضا ، « تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده » ، الجزء الأول ،

ص ٩١٢ .

(٥٠) انظر حول ما اثاره ضرب الانجليز للاسكندرية في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ من ردود أفعال اسلامية ، عبد الله الحديدي ، « عبد الله النديم » ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٥١) راجع حول موقف مختلف ، Anténus, p. 67. Hourani, p. 107.

(٥٢) « تاريخ الأستاذ الامام » ، الاول ، ١٩٣٠ .

(٥٣) « تاريخ الأستاذ الامام » ، نفس المكان .

(٥٤) راجع ، محمد أنيس ، ص ٢٤٦ - ٢٥٦ .

(٥٥) « العروة الوثقى » ، ص ٥٢ ، « تاريخ الأستاذ الامام » ، الاول ، ص ٢٤ .

(٥٦) « العروة الوثقى » ، ص ٤٣ .

(٥٧) نفسه ، ص ٤٦ .

(٥٨) نفسه ، ص ١١٢ ، وراجع ايضا ص ٥٠ ، ٦٩ .

(٥٩) نفسه ، ص ٤٢ ، وص ١١١ ، وراجع ايضا ص ٨٠ ، ١١٥ . وانظر في

« المخاطر » ، ص ٢٤١ : « اجتماع كلمة دول الشرق الاسلامية » .

(٦٠) نفسه ، ص ١١٢ .

(٦١) نفسه ، ص ٥١-٥٠ .

(٦٢) نفسه ، ص ٥٠ .

(٦٣) نفسه ، ص ٧٤ على سبيل المثال .

(٦٤) « مخاطر جمال الدين » ، ص ٢٤٠ .

(٦٥) نفسه ، ص ٢٤١ .

(٦٦) نفسه ، ص ٦٧ .

(٦٧) تاريخ الأستاذ الامام ، الاول ، ص ٢٣ .

(٦٨) نفسه ، ص ٧٠ .

(٦٨ مكرر) عبد القادر المغربي ، « جمال الدين الأفغاني » ، القاهرة ١٩٤٨ ،

ص ٥٠ - ٥١ و ٨٨ - ٨٩ .

(٦٩) قارن المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٧٠) الرافعي ، ص ٣٦٦ .

(٧١) نفسه ، ص ٣٦٧ .

(٧٢) نفسه ، ص ٣٦٤-٥٠ .

(٧٣) مارسيل كولومب ، « تطور مصر ١٩٢٤ - ١٩٥٠ » ، الترجمة العربية ، القاهرة ،

١٩٧٢ ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(٧٤) الرافعي ، ص ١٠١ .

(٧٥) نفسه ، ص ٣٦٥ .

(٧٦) نفسه ، ص ١٠٠ .

(٧٧) كولومب ، ص ١٩٩-٢٠٠ .

(٧٨) الرافعي ، ص ٤٨١ .

(٧٩) نفسه ، ص ٤٨٠ .

- (٨٠) نفسه ، ص ٤٢٨
- (٨١) نفسه ، ص ٤٢٨
- (٨٢) نفس المكان ، وراجع كولومب ، ص ١٩٦ - ٢٠١
- (٨٣) أحمد لطفى السيد ، « المنتخبات » ، الأول ، ص ٣٠٩
- (٨٤) نفسه ، ص ٣٠٨ - ٣٠٩
- (٨٥) أحمد لطفى السيد ، « صفحات مطوية » ، ص ٩٩ - ١٠١
- (٨٦) محمد عبده « الاسلام بين العلم والمدنية » ، طبعة كتاب الهلال ، ص ٩٤ - ٩٥
- (٨٧) نفسه ، ص ١٠٣
- (٨٨) نفسه ، ص ١٠٢
- (٨٩) نفسه ، ص ١٠٤
- (٩٠) نفس المكان
- (٩١) نفسه ، ص ١٠٤ - ١٠٥ ، ولعل العبارة الأخيرة تشير الى الحروب الصليبية ،
قارن ص ٦٩ - ٧٠
- (٩٢) عبد الرحمن الكواكبي ، ص ١٦٣
- (٩٣) نفسه ، ص ٢٦ ، ١٥٩ - ١٦٣
- (٩٤) نفسه ، ص ١٦٠
- (٩٥) نفسه ، ص ١٦٣
- (٩٦) نفسه ، ص ١٦٨
- (٩٧) راجع سامى الدهان ، « عبد الرحمن الكواكبي » ، القاهرة ، ص ٥٦
- (٩٨) الكواكبي ، ص ١٦٨ ، وسيعود الشيخ على عبد الرزاق الى هذا الموقف الاساسي
- (٩٩) نفس المكان
- (١٠٠) نفسه ، ص ١٧٢ - ١٧٣
- (١٠١) نفسه ، ص ١٧٣
- (١٠٢) نفسه ، ص ١٧٨ - ١٧٩
- (١٠٣) نفسه ، ص ٤٨ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٦٧ وما بعدها
- (١٠٤) نفسه ، ص ١٦٠
- (١٠٥) انظر مثلا « العروة الوثقى » ، مقالة « الوحدة الاسلامية » ، ص ١٠٧ وما
بعدها ، وصفحات اخرى كثيرة
- (١٠٦) ومنهم شكيب أرسلان على سبيل المثال ، راجع كلامه في : أحمد الشرباصي ،
« شكيب أرسلان داعية العروبة والاسلام » ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٤ وما بعدها
- (١٠٧) راجع مثلا : الكواكبي ، ص ١٧٥ و ١٦٩
- (١٠٨) قارن « تاريخ الأستاذ الامام » ، الأول ، ص ٧٣

الفكر المصرى فى مواجهة الغرب (١٧٩٨ - ١٩١٤ م)

تعد الفترة الممتدة من الحملة الفرنسية حتى بداية الحرب « العالمية » الأولى (١٩١٤ ميلادية) فترة التجارب والتأسيس فى نظرة المجتمع المصرى الى الحضارة الغربية ، وقد انتقلت من لقاء الدهشة مع الحملة الفرنسية الى اللقاء المدروس عن طريق البعثات الى موقف نظرى واضح استقر عند قاسم أمين ولطفى السيد ، وعن طريق هذا الأخير ، « أستاذ الجيل » ، أخذ به كل المفكرين المصريين العلمانيين حتى اليوم . وهذا الموقف الأخير يقوم على مبدأين : مبدأ المحافظة على الذاتية ومبدأ الأخذ عن الغرب فى أسباب قوته . ونحن لن نتعرض لصحة هذا الموقف أو خطئه ، فهذا ليس موضوعنا هنا ، وإنما هدفنا بيان الخطوات التى مر بها الفكر المصرى حتى توصل الى هذا الموقف الأساسى الذى يشكل قاعدة كل ألوان الفكر ، بل النشاط ، المصرى المعاصر فى جانبه العلمانى .

وتعود البدايات الأولى للاحتكاك مع الغرب الى ما قبل الحملة الفرنسية ، وعلى التحديد الى حكم المملوك « على بك الكبير » ، الذى أظهر ذكاء كبيرا حتى أصبح « شيخا للبلد » (أى زعيما للمماليك) فى عام ١٧٦٢ م ، واستطاع اعلان استقلاله الفعلى عن الدولة العثمانية سنة ١٧٦٩ ، واتخذ لنفسه حسبما يظهر لقب « سلطان مصر » ، وامتنع عن دفع الجزية لتركيا ، وسك النقود باسمه ، ثم مد سلطانه الى اليمن وجدة ومكة وفلسطين وسلمت له دمشق ، ولكنه مات سنة ١٧٧٣ بعد مؤامرات ضده دبرها الاتراك بمعونة « أوفى » اتباعه محمد بك أبو الذهب . ومغزى هذا كله هو مبلغ ضعف الدولة العثمانية ومدى رغبة مصر فى الاستقلال . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف اتجه على بك الكبير نحو الغرب : فطلب معونة الروس وجمهورية البندقية (فينسيا) ، وأخذ فى التفاوض مع

الانجليز حول دخول سفنهم وتجارتهم الى مصر ، وتم الاتفاق على ذلك بينهم وبين محمد بك أبو الذهب ، فسارعت فرنسا الى ابرام معاهدة تجارية مع مراد بك صاحب السلطة سنة ١٧٨٥ ، وردت انجلترا بإيفاد أول قنصل عام أوربي الى مصر . في كل هذه الفترة كان الصراع سجالاً بين المماليك والعثمانيين على السيطرة الفعلية على مصر ، وأخذت ثورات الشعب المصرى نفسه تزداد ضد العثمانيين والمماليك على السواء لظلمهم جميعاً ، وخرجت مظاهرات شعبية في القاهرة عام ١٧٩٥ ضد المملوك محمد بك الألفى تزعمها علماء الأزهر باعتبارهم عقول الشعب المفكرة في ذلك الوقت ؛ وقال ممثلو الشعب : « لريد العدل ورقع الظلم والجور واقامة الشرع » ، واصرروا على رفع الضرائب الظالمة . في هذه الحركة ظهرت أسماء ممثلى الشعب المصرى الذى سيصبح القوة الرابعة الى جانب العثمانيين والمماليك وأوروبا ممثلة في فرنسا وانجلترا .

اللقاء المفاجيء مع الحضارة الغربية : الحملة الفرنسية (١٧٩٨ - ١٨٠١) :

ربما كان المغزى الاول للحملة الفرنسية انها أوضحت بشكل صارخ ان مصر أصبحت جزءاً جوهرياً من تطلعات السيطرة الغربية حربية وسياسياً واقتصادياً . وقد وصل الأسطول الفرنسى بقيادة نابليون بونابرت الى الاسكندرية في أول يولية سنة ١٧٩٨ واحتلها ، ثم احتل مصر القاهرة بعد معركة امبابة (أو الأهرام) مع المماليك في ٢١ من نفس الشهر ، حيث دخل القاهرة في الرابع والعشرين منه . وقد دهش القاهريون لأن الجيش الفرنسى دخلها بغير سلب ولا نهب . ولن ندخل في تفاصيل وقوف تركيا وانجلترا للجيش الفرنسى بالمرصاد ، ولا للثورات الشعبية المتكررة ضد « الكفرة » ، حتى اضطر الفرنسيون الى الرحيل في ١٤ سبتمبر سنة ١٨٠١ . ويعد مجيء الفرنسيين بداية عصر جديد في تاريخ مصر لأن السؤال الأساسى الذى شغلها منذ ذلك الوقت حتى اليوم هو : كيف نتصدى للغرب ؟ وقد شعر مؤرخ ذلك العصر « الجبرتى » بهذا شعوراً جلياً حين قال عن سنة ١٢١٣ هجرية (١٧٩٨ م) : « وهى أول سننى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالى المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع واختلاف الأحوال ، وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الأسباب . وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (الجزء الثانى من تاريخه ، ص ١٧٩) . فهذا النص يدل على الانقلاب الحضارى الذى بدأ يحدث منذ ذلك التاريخ . ولعل من أهم أحداث الاحتلال الفرنسى من وجهة نظر موضوعنا هي

بلاغات بونابرت الى الشعب المصرى التى حملت اليه معانى جديدة وبدأت
كسر جدران البنيان الحضارى السابق ، كما يظهر فى المنشور الاول
المحرر فى ٢ يولية والذى طبع على المطبعة العربية التى حملها معه بونابرت
على ظهر سفينته .

ويمكن ان نحدد مغزى السياسة الفرنسية بازاء المصريين فى النقاط
التالية : فصل مصر عن العثمانيين وعن المماليك معا ، فصل شئون الدولة
عن مسألة الانتماء الدينى ، التأكيد على عظمة مصر وعلى البعد التاريخى
للوعى المصرى ، ومن هنا اثارة فكرة « الوطن » بازاء فكرة الأمة
(الاسلامية) ، فكرة مصر للمصريين ، اظهار مثل عليا سياسية جديدة
هى مثل الثورة الفرنسية وأظهرها : العدل والتسوية (أى المساواة) .
وقد كان الاتصال بين المصريين فى القاهرة وجنود الحملة الفرنسية وثيقا بحكم
التعايش اليومى ، وكان اتصالا حرييا واداريا واجتماعيا وعلميا . وقد
رأى المصريون تفوق الفرنجة الحربى ، فزاد احتقارهم للمماليك الذين
انهزموا على الفور ، حتى لم يبق أمام الفرنسية الا المصريون أنفسهم ،
فكان هذا أول مجهود حربى مصرى منذ وقت طويل . وتم الاتصال الادارى
عن طريق الديوان العام والدواوين الاقليمية التى أنشأها الفرنسيون
وأسندوا عضويتها الى مصريين ، الذين عرفوا هكذا ألوان التنظيم الادارى
الفرنسى . أما عن الاتصال الاجتماعى فكان شائكا ، لأن المصريين لم
يستسيغوا عادات الفرنسية وخاصة عادات نسائهم اللاتى خرجن الى
الشوارع ، « حاسرات الوجوه لابنسات الفستانات » ، وراقصن رجالهن
فى المراقص التى أنشأها الفرنسية فى حى الأزبكية خاصة . وعلى
أية حال فقد رأى المصريون الفرنسيين ينشئون المطاعم العامة والبارات
والمسارح ويقىمون الاحتفالات العامة . ومن الانشاءات الهامة فى هذا المجال
ما قام به الفرنسيون من خط الشوارع الجديدة واقامة المنتزهات
والمشروعات الصحية . وقد اختلط بعض « العلماء » المصريين ، أى شيوخ
الأزهر ، مع علماء الحملة الفرنسية فى « المجمع المصرى » ، الذى أنشأه
بونابرت لدراسة مصر من كل الجوانب تاريخيا وجغرافيا وجيولوجيا
ولغويا ، وأخرج كتابه العظيم « وصف مصر » . وقد أقام الفرنسيون
مدرستين لتعليم أبنائهم هم ، وأنشأوا مطبعة عربية (ولكنهم نقلوها معهم
حين عودتهم) ، وأخرجوا أول جريدة تظهر فى مصر ، كما أنشأوا دارا
للمطالعة ، وكان المرصد الفلكى الذى أقاموه أعجوبة فى أعين مشايخ
الأزهر .

ولايزال من المطلوب دراسة مدى تأثير التواجد الفرنسى على
المصريين دراسة دقيقة ، ونستطيع أن نقول من الآن ان موقف الدهشة

كان هو الغالب ، وإن الذين بدأوا بالفعل فى تغيير نظرتهم كانوا قلة
بالقياس الى الكثرة التى بقيت بعد مغادرة الفرنسيين مصر على حالها التى
كانت عليها قبل دخولهم . ويظهر هذا من المقارنة بين الشيخ عبد الله
الشرقاوى والشيخ حسن العطار . فالأول (كما يقول الدكتور محمود فهمى
حجازى فى كتابه الممتاز « أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى » ،
ج ٩ - ١١) لم تبهره فى اتصاله بالفرنسيين الا السلطة ، فكان رئيسا
لليوان الخصوصى ، ولكنه ظل فى فكره رهين الخرافات والمبالغات .
ويكفى ان ننظر فى كتابه « تحفة الناظرين » ، لنجده يذكر أن أقصر الفراعنة
أعمارا كانت أسنانهم مائتى سنة ، وإن فرعون موسى كان قصيرا طوله
سبعة أشبار وطول لحيته سبعة ، وأنه بقى على عرش مصر خمسمائة سنة .
أما الشيخ حسن العطار فإنه لم يصادق السلطة ، ولكنه انتبه الى ما لديهم
من علم ونظر فى كتبهم فى العلوم الرياضية والأدبية وفى آلاتهم الفلكية
والهندسية ، ويقال انه تعلم منهم نظير تعليمه لهم اللغة العربية . وقد
انتبه هذا الشيخ المتفتح العقل والقلب الى ان حال الثقافة المصرية صار
حال الركود ، وإن أهل زمانه انتهى بهم الأمر الى النقل من كتب الأقدمين ،
« بدون ان نخترع شيئا من عندنا ، وقد اقتصرنا على النظر فى كتب
محصورة ، نكررها طول العمر ولا نطمح لنفوسنا الى النظر فى غيرها حتى ولو
كان العلم فيها » ، وأخذ يردد قولته الشهيرة : « ان بلادنا لا بد أن تتغير
أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها » ، فكان صاحب أول صيحة
نحو التجديد العلمى ، ولا عجب بعد ذلك أن يكون هو أستاذ رفاعة
الطهطاوى ومشجعه وراعيه .

وقد أدرك محمد على ، حين جاء به المصريون الى كرسى الحكم ، انه لا بد
له من الأخذ بطرائق أوربا فى الحرب ان أراد أن يحمى سلطانه وإن
يوسعه ، ولكن تكوين جيش قوى يتطلب خدمات متنوعة وتميلا واسعا ،
ومن هنا كانت كل سياسة محمد على الجديدة : التوسع فى الزراعة
وتجديد نظمها ، ادخال الصناعة ، تحسين حال المواصلات ، استدعاء
الأجانب ، انشاء المدارس ، وارسال البعثات . وهكذا بدأت حلقة جديدة
من حلقات اتصال العقل المصرى مع أوربا ، وامتازت هذه الحلقة بالكثافة
والتنظيم . فقد وفد على مصر عديد من الأجانب ، الايطاليون أولا ثم
الفرنسيون وغيرهم بعد ذلك ، ولكن التأثير الأوربى سرى فى كيان المجتمع
المصرى عن طريق البعثات أكثر من أى شئ آخر . وقد بدأت البعثات
المنظمة منذ ١٨٢٦ وبلغ عدد أفرادها حتى نهاية عهد محمد على ما قد يصل
الى ٣٤٠ مبعوثا ، وكانت معظم تخصصاتهم علمية (هندسة ، طب ،
زراعة ٠٠٠ الخ) وحربية على الأخص ، وكان رفاعة هو أول من سيقوم
بالتخصص فى الانسانيات بين أعضاء البعثات المصرية (وإن كانت نسبة

المصريين الفلاحين فيهم ضئيلة جدا في بداية الأمر) . وقد ساهم المبعوثون بعد عودتهم في التعليم الجديد الذى أنشأه محمد على ، وكانت هناك الى جانب المدارس الأولية فى الوجهين مدرسة تجهيزية (ثانوية) فى القاهرة وأخرى فى الاسكندرية ، ومدارس عالية للطب والزراعة واللغات وغير ذلك . ولعل أهم النتائج الاجتماعية والثقافية لهذا هو ظهور ازدواجية التعليم ، لأن محمد على رأى أنه لا فائدة من اصلاح الأزهر فتركه جانبا ، وكون تلاميذ المدارس الجديدة منذ البداية ، منذ الكتاب . ولا شك ان أفكار الحضارة الغربية دخلت مع آلتها ، ومن الطريف ان مكتبة احدى المدارس المصرية احتوت فى عام ١٨١٦ على كتب فولتير ومنتسكيو . ومع ذلك فان الاتصال بأوروبا ظل محدودا ، فهو على مستوى الحاكم نفسه ومستوى أعضاء البعثات وكبار رجال الادارة ، لأن محمد على لم يسمح لطرق الحياة الاوربية بالدخول الى المجتمع المصرى ، وظل بلاطه هو نفسه كبلاط أي حاكم شرقى .

وقد انتهت مغامرة محمد على بالفشل مع معاهدة لندن ١٨٤٠ وفرمان ١٨٤١ ، ودخلت مصر فى ركود عام منذ هذا الوقت حتى حكم اسماعيل ، بعد أن أقفل عباس كل المدارس الأميرية ماعدا مدرسة واحدة ، وان كان سعيد قد قرب اليه المصريين الخالص (ومنهم أحمد عرابى) ، وسمح باعادة فتح المدارس الأجنبية . ولكن عصر فتح الدراعين للحضارة الغربية هو عصر اسماعيل بلا شك ، وهو الذى قال قولته المشهورة : « ان بلادى لم تعد فى أفريقية ، بل انها أصبحت بالفعل جزءا من أوروبا » (١٨٧٨) . وقد درس اسماعيل فى فينا وباريس وعين واليا فى يناير سنة ١٨٦٣ . وأراد أن يظهر بمظهر « الأمير المتحرر » ، فدخل فى عدد من الانشاءات كان يغلب عليها حب المظاهر ، وسرعان ما وقع فى الديون ، وتتابع الفروض ودخل الأجانب سادة فى الحكومة المصرية عن طريق صندوق الدين والمحاكم المختلطة ، وأراد اسماعيل فى محاولة أخيرة أن يقف فى وجه أوروبا بالاعتماد على مجلس شورى النواب (الذى كان قد شكله فى عام ١٨٦٦ وبقي اسما بغير سلطة حتى ١٨٧٩) ، ولكنه خلع عن عرشه فى مايو سنة ١٨٧٩ . وقد أصبحت مصر فى عهده تحت أعين الاستعمار الأوروبى بعد البدء فى مشروع قناة السويس ، فزاد عدد الأجانب زيادة كبيرة (٧٩ ألفا فى عام ١٨٧١) ، وتكررت الزيارات ، وشجع اسماعيل البعثات من جديد واعاد فتح المدارس ، حتى لقد أرسل فى عهده ١٧٢ بعثة ، وأصبح عدد التلاميذ بعد بعثات الآلاف واقترب عدد المدارس من حوالى خمسة آلاف ، وافتتحت المدرسة السننية للبنات ودار العلوم ، ودخل المسرح الحياة المصرية عن طريق دار الاوبرا وغيرها ، وامتدت السكك الحديدية وزادت أسلاك التلغرافات ، وأخذ اسماعيل فى تجميل

القاهرة وقلده الأعيان ، وأخذت القصور تظهر ودخلها الأثاث الغربى ، واستخدم الناس العربات المظلمة بالجياد على الطريقة الغربية ولبسوا الثياب الافرنجية ، وأخذوا فى الاقتراض ، وزادت سيطرة الأوروبيين التى انتهت بنتيجتها المنطقية- ألا وهى تعاضل الديون المصرية والاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢ •

ماذا كان موقف العقل المصرى ازاء خطوات تقليد الغرب هذه ؟ كان هناك أولا اقبال متحمس ، كما نجد عند رفاعة الطهطاوى وعند أديب اسحق ، ولكن سرعان ما ظهرت موجة من الكراهية للاوروبيين بعد أن اتضحت مطامعهم ، وحل الحذر على الأقل محل الاقبال بغير تحفظ ، ويومئذ هذا الاتجاه عبد الله النديم ومحمد عبده •

أما رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) فهو أمة وحده ، درس فى الأزهر وقربه اليه الشيخ حسن العطار ورشحه للسفر اماما دينيا للبعثة الأولى (١٨٢٦) ، فتحول بجده بعد حين الى مبعوث ، وربما كان المصرى الفلاح الوحيد فيها ، وتخصص فى الترجمة وكان هدفه المعلن هو نقل علم الغرب كله • عاش فى باريس خمس سنوات (١٨٢٦ - ١٨٣١) ، عاد بعدها ليعمل مترجما وصحفيًا ومدرسًا ورجل إدارة ، وكان فى كلمتين المصرى الأزهرى ، المجدد والمعلم ، الصحفى المترجم ، والمؤلف المفكر . وقد كان تأثيره عميقا عبر آلاف التلاميذ الذين درس لهم بطريق مباشر أو غير مباشر ، وهو أساس الكادر الادارى والعلمى المصرى كله ، وأهم انتاجه كمفكر : « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » (١٨٣٤) ، وهو أول كتاب فى تاريخ التأليف المصرى بل العربى الحديث) ، « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » (١٨٧٠) و « المرشد الأمين للبنات والبنين » (١٨٧٢) •

لقد عرف رفاعة الطهطاوى الثقافة الفرنسية معرفة دقيقة وثيقة ، وخرج عن هذا كتابه الفريد « تخليص الابريز » ، الذى يحكى فيه تجاربه فى باريس ، ويحدد من خلال حكايته مواقفه الفكرية التى أقل ما توصف به انها ثورية بالقياس الى عصره : فهو أول من يعلن ضرورة نقل علوم الغرب ويحطم الحاجز الدينى فى ميدان الثقافة ، وهو أول من نقل نقلا مقنعا نتائج الثورة الفرنسية ، وأول من كتب عن الحرية السياسية وعن العدالة الاجتماعية كتابة المعتقد المتحمس ، وأول من تحدث عن الحقوق المدنية وحقوق المواطن ، وأول من أثار قضية ضرورة الاجتهاد فى الدين ، وهاجم فى رفق وقوة معا أهل التقليد ، وهو أول من أكد على أهمية هذه الحياة ، وانها ليست مجرد تمهيد للحياة الأخرى ، بل ان لها أهمية فى ذاتها ، وأول من أدخل الفاظا مثل التجديد والاحياء والتقدم والترقى ،

وصرح بأهمية الثروة والغنى وتقدم الصناعات ، وأكد على قيمة العمل والنشاط ، وهو أول من أعلن قيمة التسامح الديني ، وأخيرا وليس آخرا فإنه أول من نادى بمفهوم الوطن وعنى به مصر بحدودها الجغرافية ، وميزها تمييزا واضحا عن « الأمة الإسلامية » ، وإن لم يقطع بالطبع بينها وبين هذه . تلك هي أهم مشاركات رفاعة الطهطاوى العظيم فى كتابه الفريد « تخلص الأبريز » الذى صدر فى ١٨٣٤ وأعيد طبعه مرة أخرى على الأقل خلال حياة المؤلف ، كما ترجم الى التركية فور نشره . ويمكن ان نقول ان أهمية رفاعة الطهطاوى تقوم فى أنه رأى الغرب كما هو وليس كما تريد النظرة الانفعالية ، وأنه نقل من الغرب طريقة النظر النقدي الى ماضى بلاده . فكان أول من تحدث حديثا علميا غير خرافى عن تاريخ المصريين القدماء ، وكان أول من فطن الى ان نهضة مصر تحتتم قيام مجتمع جديد ودولة جديدة ، وهما ما يصف فى كتابه « مناهج الابواب المصرية فى مباحج الآداب العصرية » (ويريد بالتعبير الأخير الثقافة الغربية) وفى « المرشد الأمين للبنات والبنين » . وقد شارك الطهطاوى فى نقل علوم الغرب حتى بلغ عدد الكتب التى ترجمها وأشرف على ترجمتها ما يقرب من الثلاثمائة كتاب ، ولكنه مع ذلك ظل يؤكد على مصريته وعلى ان الاسلام عنصر أصيل من عناصر الثقافة المصرية ، ولكن المطلوب هو تجديد الفكر الدينى (وله مقالة بعنوان : « القول السديد فى الاجتهاد والتقليد ») . لقد ادرك فى وضوح وصراحة مع النفس ضحالة العلوم المصرية وقوة الحضارة الأوروبية ، فطالب بادخال « العلوم الحكيمة » أى غير الدينية مثل الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية والجغرافية وغيرها . وهكذا فإنه يجمع فى آن واحد بين ثلاثة مواقف :

(أ) ضرورة الأخذ عن الغرب .

(ب) ضرورة التجديد الاسلامى .

(ج) ضرورة النهضة الوطنية .

وستظل هذه هي مبادئ الثقافة المصرية بشكل أو بآخر وبنسب مختلفة حتى اليوم .

أديب اسحق :

أما أديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) فإنه أول كاتب فى مصر ، على ما نعلم ، نادى بالأخذ عن الغرب بغير تحفظ ، لأنه كان صاحب نظرة « عالمية » ترى فى البشر أفراد الانسان ، وترى ان الانسان من حيث

هو انسان جدير بالحرية قمين بالكرامة . وقد كانت الثورة الفرنسية هي التي اقامت صرح الحرية والكرامة ، فهي اذن بداية تغيير احوال الجنس البشرى كله وعلى اثارها فليتقدم طلاب الحرية والمساواة . هذا هو موجز الموقف الاساسى لأديب اسحق من أفكار الغرب (وان لم يكن من سياسة الغرب ، لانه سيهاجمها بشدة كما سنرى) . وقد اتخذ مواقفه الثورية التي تجعل منه أول مفكر علمانى خالص فى تاريخ اللغة العربية الحديث لانه كان متحررا كل التحرر من قيود التقاليد التي كان على الطهطاوى ان يلاطفها والتي لن يستطيع النديم رفضها وسيحاول محمد عبده التخفيف من قبضها من أجل انقاذ الحسن من جوهرها ، أما أديب اسحق فكان سويا ولد فى دمشق لعائلة كاثوليكية وتربى فى بيروت فى مدارس الجزويت ، فعرف الفرنسية قدر معرفته بالعربية ، وكان الى هذا وذاك زاخر العواطف قوى الحمية ، فأقبل على أفكار الثورة الفرنسية واعتنقها منذ سن السادسة عشرة ان لم يكن قبل هذا ، واقبل على الترجمة عن الفرنسية وعلى الانشاء بالعربية فى نثر قوى جديد يحس قارئه اليوم كأنه كتبه بالأمس . ثم قدم الى مصر ولم تكده سنه تتعدى العشرين الا قليلا ، واتصل بجمال الدين الافغانى ، وسرعان ما أصدر جريدة « مصر » فى القاهرة عام ١٨٧٧ ، ثم نقلها الى الاسكندرية حيث اصدرها بمعونة سليم النقاش وهو شامى آخر ، ثم اصدرها فيها معا جريدة اسبوعية أخرى هى « التجارة » ، وقد هاجم فيها الحكومة المصرية ورياض باشا ناظر النظار نفسه ، وعطلت « مصر » ثم الغيت ثم لحقت بها « التجارة » ، وصدر أمر طرده من مصر ، فذهب الى باريس ولكن ليعيد اصدار جريدته فيها ذاكرا فى عددها الاول : « ما تغيرت الحقيقة بتغيير الرسم ، ولا تغيرت الصحيفة بتغير الاسم ، بل هى « مصر » خادمة مصر » ، ثم سماها « مصر القاهرة » ، ويبدو انه مرض فى باريس فعاد الى بيروت ، ثم دعى مرة أخرى الى مصر فعاد اليها فرحا ، ثم رجع الى بيروت لخلاف مع العراقيين حول الاعتدال فى طلب الحرية فأسخطهم هذا عليه ، ولكن اشتد عليه مرض الصدر فى بيروت وظن ان الاستشفاء بمصر قد يفيد فعاذ ، ولكن المرض كان أقوى فنصححه أطباؤه بالعودة الى أهله فى بيروت ، حيث مات ولم يكده يتجاوز التاسعة والعشرين فى عام ١٨٨٥ . من كل هذا نرى تعلق أديب اسحق بمصر التي عشقها حتى أفرغ لها أهم ما انتج وكبرس لها جل جهوده وأخلص لها أكثر مما أخلص لها بعض ساكنى مصر فى عصره حتى وان كانوا من المصريين (من أمثال سلطان باشا مثلا) .

قلنا ان أديب اسحق هو ممثل أفكار الثورة الفرنسية في مصر ،
والتي رأى فيها على الخصوص بشارة الحرية • انها الثورة التي « دمت
كبد الظلم ٠٠٠ وخطت بدمه على صفحات الصدور : الحرية والمساواة
والإخاء » ، وهي التي جعلت الفرنسيين « لا يعتدى رئيسهم على مؤوسيه
ولا غنيهم على الفقير ، وانما هم فى الحقوق شرع » ، باختصار هي التي
« انارت هذا العصر بلهب نارها ، وهدت انسانه بضياء منارها ، فرأى
المنية فى الدنيا والمزية فى الحرية » (ص ١٥٩ - ١٦١ من « الدرر »
لأديب اسحق وهو الكتاب الذى يضم مقالاته الصحفية) • والثورة
الفرنسية ما هي الا علامة كبرى من علامات « حركة الأفكار » المتطورة :
« برزت الى عالم الفعل عام ١٧٨٩ ، وصدمت قوة الاستبداد فزلزلتها ،
ودفعت سطوة التقليد فضعضته ٠٠٠ فأنست [النفوس] من جانبها
نور الحرية » • ولكن شعلة الحرية تلك تأخذ سبيلها الآن الى الشرق :
« ثم ذكرت تلك الشعلة وطنها القديم فحنت اليه ، ولا غرو ان يحن
الغريب الى وطنه ، نعى الشرق مقر جرائم الحركات الدينية والسياسية
التي غيرت هيئة الأرض وأحوال الانسان » • ان هذه الحركة الجديدة
« تستغیر لا محالة عاجلا أو آجلا هيئة الكرة الأرضية ونظام الجمعية
الإنسانية » (ص ١٠٣ - ١٠٦) •

وقد أدرك أديب اسحق ان « العلاقة بين الشرق والغرب » هي مشكلة
العصر ، وانها فى صميمها ظاهرة « اتصال » فرض نفسه بوضوح :
« ان كثرة المخترعات وسعة المعاملات ٠٠٠ قد أوجب استحکام العلاقات
وتقارب الصلات بين الأمم والدول • ولهذا كان من شأن الناقد البصير
ان ينظر الى الأحوال المدنية والسياسية باعتبار واقع الأمر ، فيقرها بتلك
الصلات رضى بها واختيارا ، ويحتملها كرها واضطرارا ، ثم يلتمس منها
وجه المنفعة وطريق المصلحة ، وباب السلامة لا قرب الناس اليه ، وادنى
البلاد منه ، ثم للإنسانية على الإطلاق • والشرق لا أزيد تعريفه مغرس
الكلمة ومنبت الجامعة ومركز الوحدة لكل ثابت فى أرضه ٠٠٠ وهو شقيق
الغرب الأكبر حنا عليه طفلا وعاله يافعا وايداه فتى ثم احتاج اليه كهلا
٠٠٠ ومصر ٠٠٠ هي بمنزلة خط الرابطة وهمزة الوصل بين الغرب
والشرق ، بين الجهد القديم والجهد الحديث ٠٠٠ فلم يبق الا حفظ هذه
العلاقات [بين مصر والغرب] وردّها بالتى هي أحسن الى حيث لا تزيد
من جانب التداخل ولا تكون مانعة من تأييد استقلالنا الادارى ، وإن
يحصل الانتفاع من نتائجها بكل ما يمكن إستفادته من التمهين الغربى » •
ولا يقصد أديب اسحق بهذا الانتفاع ان يسيطر الغربيون ، « وانما المراد
اصلاح موثيقنا التجارية ، وإحوائنا الزراعية ، وأحكامنا الداخلية مع

الاستنارة بأفكار ذوى الرشيد والحكمة وحب الانسانية من رجال الغرب
... وان كانوا فى الأرض عددا قليلا » (ص ٤٧٢ - ٤٧٤) .

ويتضح مما سبق ان أديب اسحق يفتن الى ان الغرب ليس رجال
علم وحكمة وحسب ، بل هو أيضا رجال غزو وسيطرة اقتصادية ، وليس
أقوى دليلا على اتزان نظرته من هجومه الشديد على الغرب « الغازى » ،
وان أدعى الغرب غير ذلك . يقول : « قضى على الشرق جهل عامته
واستبداد خاصته وخيانة زعمائه وتمصّب رؤسائه ان يهبط بعد الارتفاع
... ويكون هدفا لسهام المطامع والمطالب ، تعبت به أيدي الأجانب من
كل جانب ، فمنهم من يغير عليه بحجة الغيرة على الانسانية ومنهم من
يتطرق اليه بدعوى اقامة أمر المدنية ، ولم تر منهم من صدق فى دعواه ،
بل كلهم تابع من ذلك قصده وهواه » (ص ١٤٤) . ويقول فى مقال
آخر نارى نشره فى عام ١٨٧٨ : « من رأنا نذكر الافرنج تارة باللوم ،
وطورا بالتظلم ، ونطلق اللسان فى بيان سوء معاملتهم لنا ، وانهم فى
بلادهم خراف ترعى الرفق وتألف العدل وتتفيا خلال الحرية والمساواة ،
وفى بلادنا أسود تقضم لحم الحيوان وتاوى الى غاب القسوة والجفاء
والزهو والامتياز ، يحسب أننا ممن ينكرون فضلهم ، ويبخسونهم
أشياءهم . لا والله ، لسنا من ذلك فى شيء ، فانا نعترف لهم بالمزية
والفضل ولا نجحد سبقهم فى مجال العلوم والفنون واجتهادهم الجدير
بأن يقتدى به ، وان قدومهم بلادنا عاد علينا بالفائدة المعنوية العارضة فى
خلال أعمالهم المبنية على آمالهم . وذلك يقضى بالشكر لهم ، وان كنا
على يقين من انهم لم يجلبوا لنا الفائدة التماسا لمصلحتنا ، بل توسلوا
بها الى ادراك الغايات الدينية والمقاصد السياسية » .

كان هذا أذن موقف أديب اسحق ، نابغة الفكرة والكلمة ، من
(علاقة مصر و « الشرق ») بالغرب : نعم للأفكار ، نعم للتعاون ،
ولا للاستغلال .

عبد الله النديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦) :

كان أديب اسحق أديب اللغة العالية والمتحدث الى الصفوة النادرة ،
أما عبد الله النديم فكان ساحر الفصحى والعامية معا والمتحدث الى الصفوة
والى العامة على حد سواء من القدرة والبراعة ونفاذ التأثير . واذا كان
أديب اسحق قد رأى مزايا ومثالب معا فى الاتصال بالغرب ، فان
عبد الله النديم أكد على المثالب وحارب تواجد الأجانب فى مصر وسيطرتهم
المتزايدة على الاقتصاد وعلى التربية جميعا . لقد كان عبد الله النديم
هو لسان الوطنية المصرية ، ورأى أن الاختلاط بالغرب ضرورة ، ولكن
لنقل طرق الصناعة والزراعة . أما التجديد عنده فانه لن يتم ، فيما ظن

أديب اسحق ، بنقل الأفكار ، وانما باحياء الأفكار الصالحة التي وجدت بالفعل في التراث ووضعها في اطار يناسب تغير الاوضاع ، وعلى الاخص اطار فكرة « الوطنية » ، وهي فكرة لم تعرفها نظم الحكم الاسلامية السابقة ، لأنها فكرة تعارض الامبراطوريات ، واطار مبدأ تساوى المواطنين في حقوق المواطنة وواجباتها .

ومعروفة هي أهم أحداث حياة النديم ، الذي بدأ نجمه يبرز على مسرح الحياة العامة للمجتمع المصرى منذ حوالى ١٨٧٨ م ، حتى أصبح ، فى خلال عامى ١٨٨١ و ١٨٨٢ م ، المتحدث الأول باسم الحركة العرابية ، ثم كان ما كان من أمر الاحتلال البريطانى ومحاكمة قادة الثورة وهو منهم ؛ وما كان من قراره والتجائه الى أعماق الريف المصرى فى الوجه البحرى ، متخفيا تحت ألف اسم ، تحميه القلوب الوطنية على مدى تسع سنوات كاملة ، برغم بحث سلطات الاحتلال وعملائه عنه فى كل مكان ورصدها الاموال المغرية لمن يدل عليه .

وكان النديم قد أصدر صحيفة « التنكيت والتبكيت » فى يونيو سنة ١٨٨١ م ، ثم حولها الى « الطائف » فى ١٨٨٢ م ، وهي التي أصبحت لسان حال مجلس السنوات والثورة العرابية . وبعد ظهوره من مخبئه عام ١٨٩١ ونفيه ثم عودته الى مصر مع صعود عباس الثانى (عباس حلمى) على العرش عام ١٨٩٢ م ، أخرج صحيفته الكبرى « الأستاذ » . وفى هذه الصحف جميعا ، وفى كل ما ألف (« كان ويكون » ، « المذكرات ») كان دائما للغرب بالمرصاد .

واذا كان النديم لسان الوطنية المصرية ، فانه كان من الطبيعي أن يهاجم المبعوثين الى الدراسة فى أوروبا الذين يعودون الى مصر وقد نسوا عادات أهلها ، وأن يهاجم كذلك الارساليات التبشيرية الأجنبية ، التي زادت من مدارسها واستخداماتها لما يسمى الغرب اليوم « باستلاب الروح المصرية » .

أما عن المبعوثين « المتفرنجين » ، فقد كتب النديم مقالة بعنوان « عربى تفرنج » ، وربما رأى فيها البعض تلميحا الى على باشا مبارك ، وهي تتحدث عن مبعوث مصرى أنكر أباه وأمه عند عودته الى مصر من أوروبا ، وفى نهايتها يقول النديم ، على لسان الأب الذى يشكو ابنه الى أحد النبهاء :

« أن ولدى توجه الى أوروبا ، وحضر ينم بلاده وأهله ونسى لغته . فقال له النبیه : ولدك لم يتهدب صغيرا ولا تعلم حقوق وطنه ولا عرف

حق لغته ولا قدر شرف الأمة ولا الحرص على عوائد الأهل ولا مزية الوطنية ، فهو وإن كان تعلم علوما إلا أنها لا تفيد وطنه شيئا ٠٠٠ [حتى] أصبح كالغراب ، لما أراد أن يقلد الجمل في مشيته ، وعجز عن التقليد ، واستحال عليه عوده لطبيعته الأولى ، فأصبح يقفز قفزا وقد خرج عن حد الجنسية وطباع النوعية ، ولا يفعل فعل ولدك إلا لثيم جاهل بوطنه . فكم شبان تعلمت في أوروبا وعادت محافظة على مذهبها وعوائدها ولغتها وصرفت علومها في تقدم بلادها وأبنائها » (« سلافة النديم » ، ص ٨٣) .

وقد فطن النديم كما فعل أديب اسحق الى أسلوب أوروبا في السيطرة على مقدرات الشعوب : فهي تبدأ أولا بإيهام الشرقيين أن « الشرقي بهيم لا يصلح للملك [أى للحكم] ولا يليق إلا للاستعباد والقهر » ، وتأخذ في السيطرة الاقتصادية عن طريق اماتة الصناعات : « وبذا تمكنت من ادخال مصنوعها في الشرق لتحول الثروة اليها فأمائت ما كان يصنعه الشرقيون » ، وساعدها على هذا « دخلاء أجراء ٠٠٠ يوهمونهم عدم صلاح بلادهم للصناعة » ، ثم تقول أوروبا : « ان وقوفكم عند عاداتكم الشرقية وتخلقكم بأخلاق آبائكم بقاء على الهمجية والتوحش . فلا بد من مجاراتنا في حركاتنا المدنية لتساوونا في الرتبة . وفتحت لنا [أوروبا] البير [جمع بار] والخمارات والمقامر وأباححت الزنا والربا ووسعت دائرة اللهو والخسران » ، وكل ذلك « تحويلا للثروة وازهاقا لروح الدين » ، حتى أصبح المتلبسون بهذه القبائح والفضائح لا شرقيين ولا غربيين ، واتخذتهم أوروبا وسائل لتنفيذ آرائها ٠٠٠ وهى تحثهم على المثابرة على عملهم باسم المدنية » .

ثم تجعل أوروبا من نفسها معلمة الشرق وتقول : « ان الشرق فى حاجة لتدخل أوروبا لاصلاح ادارته وماليته وتجارته وتهذيب أممه بالتعاليم الأوروبية » . ان أسلوب أوروبا فى السيطرة ها هو : « ان دولة من دول أوروبا لم تدخل بلدا شرقيا باسم الاستيلاء وانها تدخل باسم الاصلاح وبحجة المدنية ، وتنادى أول دخولها انها لا تتعرض للدين ولا للعوائد ، ثم تأخذ من تغيير الاثنيين شيئا فشيئا » ، كما حدث فى الجزائر وتونس . فيما يقول النديم (من مقالة « لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا » ، « السلافة » ، ص ٦٤ وما بعدها من الجزء الثانى) .

ولكن عبد الله النديم أبعد ما يكون عن الغفلة التى قد تدعو الى الانقفال على الذات ، فهو يدرك أن المجتمع المصرى فى ضعف ، وان عليه ان يتعلم من أوروبا . ولكن ماذا سيتعلم أو ينبغى عليه ان يتعلم منها ؟ هذا هو السؤال الحق فى رأيه . وهما هى اجابته : انك ستنظر فى كتب الغرب « لتعلم اخلاق الأمم وسيرتهم وما هم عليه من الآداب والمحاسن

الانسانية ، فتأخذ منها ما يكون صالحا لأمرك نافعا لقومك مؤيدا لوطنك ،
وتعرف ما لهم من طول الباع في المخترعات واتقان الصناعة واحسان
أسباب الشروة ، وتدرك بماذا تقدمت هذه الأمة ومكنت المدنية فيها ،
وبماذا غلبت تلك الأمة وأضاعت أقطارها وخسرت رجالها ، وبماذا اتسعت
تجارة هذه ودارت في المسكونة مع الرغبة فيها والأمن عليها ، لعلك
تهتدى لشيء مما تقف عليه تنفع به بلادك وترشيد اليه قومك » (« سلافة
النديم » ، الجزء الأول ، ص ٩١) .

ومن مقال آخر كتبه في « الاستاذ » بعنوان « بهم تقدموا وتأخرنا
والخلق واحد » ، يقول ان مصر ، و « الشرق » ، ليست متأخرة بسبب
الطقس أو بسبب الدين فيما يزعم الغربيون ، انها تخلفت لانها لا تملك
أسباب قوة أوربا ، وهي : التمسك باللغة والدين ، الوحدة تجاه العالم
الخارجي ، اطلاق حرية النشاط الاقتصادي ، انتشار التعليم ، الحكومة
الشورية المقيدة ، واطلاق حرية الفكر والتعبير . وهكذا فان طريق التقدم
والقوة ومقاومة أوربا هو طريق واحد ونفس الطريق : « قد تحققنا ان
التأخر انما جاء من تعميم الجهالة بأعضاء الملوك عن وسائل التعليم
والتضييق على أرباب الاقلام والأفكار ، وبعد الأغنياء عن الجمعيات
وتقاعدتهم عن ضروب التجارة والصناعة والزراعة ، ورضاهم بالبقاء تحت
أسر الشهوات . فاذا أطلق الملوك حرية الأفكار والمطبوعات تحت المراقبة ،
وبذل الأغنياء الذهب في حياة الصنعة وتعميم المعارف في المدن والقرى
ومساعدة العلماء على الرحلة خلف حياة العلم ، واجتمعت كلمة الملوك
والوزراء والأمم على السعي خلف التقدم ، أمكنهم وقف تيار أوربا شيئا
فشيئا حتى يضارعوها قوة وعلما » . (« سلافة النديم » ، الجزء
الثاني ، ص ١٢٠) .

وقد أدرك كرومر ان عبد الله النديم يعود من منفاه ليصبح خطرا
محققا على مصالح الغرب ، فأقفل جريدته ونفى النديم الى الآستانة ، حيث
بقي سجين السلطان ، ومات مسموما على الأغلب ، وحيدا بعيدا عن
وطنه ، وهو الذي كان له أوفى الأوفياء وأخلص المفكرين .

محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) :

ان كان هناك مفكر مصري فرد فاق غيره أهمية وتأثيرا خلال المائة
عام وخمسين التالية على الحملة الفرنسية فما من شك انه الشيخ محمد
عبده ، الذي لقبه تلامذته « بالاستاذ الامام » . فهو الذي وازن بين كل
المواقف السابقة عليه بصدد مشكلة القديم والجديد وهو الذي نمت بين
يديه المدرسة العلمانية المصرية (قاسم أمين ولطفى السيد واتباع هذا

الآخر) ، كما خرج من صفوف تلاميذه أيضا صفوف المدرسة الإسلامية المصرية التي تريد « التجديد » منها . وكشأن العظماء فإنه قد حارب حزبا شديدة ، حتى مات وهو في فعمعة . حرب المعاندين له وسنه لا تتجاوز السادسة والخمسين ، وكشأنهم أيضا اختلفت التفسيرات والتأويلات . لآرائه . ويمكن ان نقول ان أهم تواريخ حياته ، بعد سنة ميلاده ١٨٤٩ م . وسنة وفاته ١٩٠٥ م ، هي : حوالى ١٨٧٦ حين تعرف الى جمال الدين الافغانى وتعلمد عليه ، ١٨٨٣ حين حكم عليه بالنفى من محكمة الاحتلال البريطانى لاتهامه (زورا فيما يقول هو) بالاشتراك مع العراقيين فى « تأمرهم » ، فسار فى الأرض ما بين بيروت وباريس ولندن ثم بيروت ، حتى عاد عام ١٨٨٨ ، وضار قاضيا شرعيا ثم مفتيا للديار المصرية والعلم الأكبر فى شئون الدين وعلما يحسب حسابه فى شئون الدنيا ، الى أن اصطدم اصطداما صريحا بأهل الثبات على الماضى من رجال الأزهر وبالحديث عباس نفسه ، حتى اضطر الى الاستقالة عام ١٩٠٥ ، وتوفى بعد شهور قليلة فى صيف نفس العام .

والحق ان محمد عبده بدأ يحتل مكانة عالية بين أصحاب القلم منذ عام ١٨٨٠ حين اسندت اليه رئاسة تحرير « الوقائع المصرية » ، وتشهد مقالاته فيها على أهم مواقفه التى سيستمر عليها : الاسلام هو حبل النجاة من سيطرة الغرب ، ولكنه الاسلام المصفى من الخرافات والمتفتح للتجديد والمؤيد للعقل والمؤيد به . كيف انتهى محمد عبده الى هذا الموقف الذى سمي بموقف « الاصلاح » ؟ أشار مؤلفون مختلفون الى مصادر للتأثير مختلفة ، منها جمال الدين الافغانى ومنها الماسونية ومنها قراءات فى الفكر الأوربى وعلى الأخص للفرنسيين مترجمة الى العربية ، ونرى ان التأثير الوحيد الثابت بين هذه التأثيرات المزعومة هو تأثير جمال الدين الافغانى رجل الثورة والحرية والقاتل بتجديد الاسلام وبعث الفلسفة والايمان بالعقل ، ولكنه مع ذلك ليس أهم التأثيرات : فهناك أولا طبع محمد عبده واتزانه واعتداله ، وهو فى هذا يصدر عن الطبع المصرى الذى هو فى جوهره اتزان واعتدال واهتمام بالعمل وبالنتائج الى حد ما يسمى « بالواقعية » . أما تأثير الافغانى فانما هو تأثير مساعد ومؤيد لا أكثر ، كذلك فان قراءات الشيخ محمد عبده طالبا بالأزهر ثم مدرسا فيه شملت لا شك ما ترجم عن الغرب ، ولكن هذه القراءات ليست هى التى جعلت منه من هو ، بل هو اهتم بها لتفتح الطبع واعتدال نظرته .

ومركز حياته كلها هو كلمة واحدة : « الاصلاح » ، اصلاح المجتمع باصلاح العقل واصلاح العقل باصلاح التربية ، وأساس هذا جميعا عنده

اصلاح الدين . . يقول في نص هام عن أهداف حياته : « ارتفع صوتي بالدعوة الى أمرين عظيمين : الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه الى منابعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الانساني ، وانه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثا على البحث في أسرار الكون ، داعيا الى احترام الحقائق الثابتة ، مطالبا بالتمويل عليها في أدب النفس واصلاح العمل . كل هذا أعده أمرا واحدا . وقد خالفت في الدعوة اليه . رأى الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو من ناحيتهم . أما الأمر الثاني فهو اصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعا في عمي عنه ، وبعد عن عقله ، ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل الا بخلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها ، وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنا . دعوناها الى الاعتقاد بأن الحاكم وان وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم ، وانه لا يردده عن خطئه ولا يوقف طغيان شهوته الا نصيح الأمة له بالقول وبالفعل » (« تاريخ الاستاذ الامام » ، الجزء الأول ، ص ١١ - ١٢) .

واذا كانت كلمتا « العقل » و « العلم » من الكلمات التي يستعملها محمد عبده بكثرة ، فانه لم يكن يقصد بالعقل الانتاج الفكري الغريبي ولا بالعلم كل معارف الغرب ، وانما هو يقصد ما يسميه « بالعلم الصحيح » الذي لا يتعارض مع الدين : « العلم الصحيح مقوم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم . والدين الكامل علم وذوق ، عقل ولب ، برهان واذعان ، فكر ووجدان . فاذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه ، وهيهات أن يقوم على الأخرى » .

واذا كان محمد عبده يدعو في واحدة من أولى مقالاته ، نشرها في « الأهرام » بالعدد ٤١ سنة ١٨٧٧ ، الى « الاستفادة » من أوروبا ، الا انه كان بعيدا عن القول « بتقليدها » . يقول في المعنى الأول من مقاله المشار اليه والذي كان « تقريظا » أخذه عن الافغانى لكتاب مترجم عن الفرنسية حول تاريخ الحضارة الفرنسية (مؤلفه « كيزو » وهو وزير ومؤرخ فرنسي) : « لا ريب أن كل انسان طالب السعادة بطبعه وان

سعادة الانسان انما تقوم بسعادة ملته وأهالى وطنه الا أن للوصول إلى هذه السعادة المطلوبة طرقا وعرة السلوك وربما ضل فيها الطالب فوق في تقيض المقصود . . . فأحسن الطرق وأولاها بالسلوك هو الطريق الذى امتحنته ايدى التجربة . . . وهنا نحن لا نشك فى انه قد حصل لأهل أوروبا تقدم ووصول الى الغاية المطلوبة فى هذا العالم ، وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياسا صحيح النتيجة حتى أوصلتهم الى هذا المطلوب ، فلا بد لكل انسان ان يبحث عن تلك المقدمات التى انتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها فى اىصال أهالى ملته ووطنه الى مثل ما ناله غيرهم . . . والوزير كيزو قد جمع فى كتابه هذا جميع الشروط والأسباب والوسائل والآلات التى كان لها المدخل فى سعادة الأورباويين والعناصر التى تكون منها ذلك المزاج اللطيف .

ولا شك ان محمد عبده بقى على هذا الرأى طوال حياته ، وهو ما يمكن ان نسميه بموقف الاعتبار النقدي ، ولكن هذا الموقف لم يكن يعنى أبدا التقليد الصريح ، بل هو على الضد منه الى حد كبير . ويظهر هذا الموقف الثانى منذ مرحلة « الوقائع المصرية » ذاتها ، وفى عدد من المقالات كان عنوانها المشترك « فى خطأ العقلاء » ، ويقصد بهم من يقولون بتقليد الغرب بلا تحفظ ، وهو التقليد الذى أدنى الى ظواهر اجتماعية مقلقة تحدث عنها عبد الله النديم فى نص أثبتناه . فى هذه المقالات الثاقبة القوية يحدد محمد عبده موقفه فى « الاعتساف » ضد التطرف وفى « الاصلاح » ضد الثورة : « هل الشخص الذى توارث العوائد عن آباءه وأجداده ، ومرن عليها من مهده الى كهولته وتعود تفويض مصلحته الى ارادة غيره ، يصح أن يطلب منه فى زمان واحد خلع جميع ذلك ، ويلقى اليه زمام مصلحته ؟ وهو فى جميع عمره لم يفكر فيها ؟ ان هذا لخطأ ظاهر .

« ولكون أرباب الأفكار منا يرمون ان تكون بلادنا ، وهى هى ، كبلاد أوروبا ، وهى هى ، لا ينجحون فى مقاصدهم ، . . . ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على أساس صحيح ، فلا يمر زمن قريب الا وقد بطل المشروع ، ورجع الأمر الى أسوأ مما كان . . . فمن يرد خير البلاد فلا يسعى الا فى اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتى له جميع ما يطلبه ان كان طالبا حقا بدون اتعاب فكر ولا اجهاد نفس » .

وهو يحدد سبب فشل هذا التقليد : « تولى أمر هذه البلاد أناس فى أزمنة مختلفة تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية (على ما يزعم) الى حالة التمدن التى عليها أبناء الأمم المتمدنة ، وجعلوا الوسيلة الى ذلك أن تنقل عادات أولئك المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم الى

هذه البلاد : وظنوا ان تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم فى الأطوار ، كان من أن نكون مثلهم ، وان استلامنا لتلك العادات وتلقيها لتلك الأفكار أمر غير عسير ، لم ينظروا فى الأسباب والوسائل التى توصل بها أولئك الأمم الى هذه الحال التى هم عليها . . . بل ظنوا ان هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية ، مع ان ما نرى عليه جيراننا من الممالك الغربية لم يصلوا اليه الا بعد معاناة أتعاب ومقاساة مشاق وسفك دماء شريفة وشمل عروش ملك رقيقه . . . حتى بدلت الحوادث الدهرية طبائع الأهالى وغيّرت اخلاقهم ، ونبّهت الضرورات أفكارهم ، وهذبت المخالطات الجهادية والتجارية عقولهم . »

ومن المعروف ان محمد عبده وقف الى جانب العربيين على الرغم من اختلافه المذهبى (أو قل الايديولوجى) معهم (جوهر الخلاف : الثورة أم الاصلاح ؟ العنف أم السلام ؟ الطفرة أم التدرج ؟ وكل ذلك بصدد تجديد المجتمع المصرى الذى كان هدفا يتفق عليه الجميع) ، وذلك حين رأى بريطانيا تهاجم الوطن وحين وقف الخديو الخائن الى جانب الأجنبي . وربما كانت قمة هجومه على الغرب هى مقالات مجلة « العروة الوثقى » التى ساعد جمال الدين الأفغانى على اصدارها فى باريس عام ١٨٨٤ ، وكان « محررها الأول » ، وتنسب اليه على الأقل صيغة المقالات أسلوبا . وكان هدف الجريدة ايقاظ وعى المسلمين فى آسيا وافريقيا بالخطر الغربى الذى يتهددهم ، وركزت على الاستعمار الانجليزى خاصة ، وفى ثلاث مناطق بترتيب درجة الاهتمام : مصر ، الهند ، السودان .

تقول « العروة الوثقى » حول أسلوب السيطرة الغربية فى مقالها الافتتاحى فى العدد الاول منها : « خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت ، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الانفس ثم التوت ، أوغل الأقوياء من الأمم فى سيرهم بالضعفاء حتى تجاوزوا ببدء الفكر ، وسحروا البابهم حتى أذهلوها من أنفسهم وخرجوا بهم عن محيط النظام ، وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحتمله النفوس البشرية . . . بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، ووصل العدوان فيهم نهايته . . . فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا ، وذوو حقوق فى الامرة حرّموا حقوقهم ظلما . . . وأغنياء أمسوا فقراء . . . وأسود تحولت أنعاما ، ولم تبق طبقة من الطبقات الا وقد مسها الضر من افراط الطامعين فى اطماعهم ، خصوصا من جراء هذه الحوادث التى بذرت بذورها فى الاراضى المصرية من نحو خمس سنوات بأيدى ذوى المطامع فيها . حملوا الى البلاد ما لا تعرفه فدهشت عقولها ، وشدوا عليها بما لا تألفه فيخارت البابها . . . »

وقد اتهمت « العروة الوثقى » الاستعمار الأوربي بأنه يستهدف ضرب الاسلام : « نعم ان الافرنج تأكد لديهم ان أقوى رابطة بين المسلمين انما هي الرابطة الدينية ، وأدركوا ان قوتهم لا تكون الا بالعصبية الاعتقادية . ولاولئك الافرنج مطامع فى ديار المسلمين وأوطانهم ، فتوجهت عنايتهم الى بث هذه الافكار الساقطة [قول البعض بالوطن وبالعصبية الجنسية ورفضهم القول بالامة الاسلامية كوحدة سياسية ، وفى هذا اشارة الى العثمانيين فيما يبدو] بين أرباب الديانة الاسلامية وزينوا لهم هجر هذه الصلة المقدسة وفصم حبالها . . . » .

وأخيرا أشارت الجريدة الى مسئولية المبعوثين والمتعلمين على الطريقة الأوربية : « شيد العثمانيون والمصريون عددا من المدارس على النمط الجديد ، وبعثوا بطوائف منهم الى البلاد الغربية ليحملوا اليهم ما يحتاجون اليه من العلوم والمعارف والصنائع والآداب ، وكل ما يسمونه تمدنا ، وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الغرب وسير الاجتماع الانسانى [يقصد أوربا ذاتها] . . . نعم ربما يوجد بينهم أفراد يتفقهون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها . . . وسموا أنفسهم بزعماء الحرية . . . ومنهم آخرون عمدوا الى العمل بما وصل اليهم من العلم ، فقلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدلوا هيئات المآكل والملابس . . . فنفوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم . . . [و] أماتوا أرباب الصنائع من قومه . . . وما كان هذا الا لأن تلك العلوم وضعت فيهم على غير أسسها وفجأتهم قبل أوانها » .

وقد تساءل كثير من المؤرخين حول نصيب محمد عبده الحقيقي فى هذه المواقف : هل هو كاتبها أى صاحب الصياغة بينما جوهرها ينتمى الى الافغانى ؟ وهذا التساؤل ذو أهمية لأن بعض ما تهاجمه هذه المقالات هى مواقف شارك فيها محمد عبده نفسه ، وخاصة فيما يتصل بأهداف « الحزب الوطنى » فى مصر الذى انتهى الى الثورة العرابية والذى كان يصرح بأنه حزب سياسى وليس دينيا ، وقد كتب محمد عبده نفسه بعض بياناته فى هذا الصدد .

والآن ماذا حدث بعد عودة محمد عبده من المنفى عام ١٨٨٨ ؟ هل تغير موقفه من الغرب بحيث أصبح موقف « تعاون » ؟ لا شك ان موقفه السياسى تغير : فهادن الاحتلال وقبل التعاون معه ، وكان تبريره لهذا مزدوجا : فهناك أولا موقف الاعتراف بالأمر الواقع ، وقد أراد الشيخ أن يحقق اصلاحاته بمعونة سلطة ساكن قصر الدوبارة ، وهناك ثانيا ان الوقوف ضد الخديو يتطلب عدم استعلاء منازعه على السلطة وهو المعتمد البريطانى بل والاعتماد عليه . ولكن الذى لا شك فيه ان موقفه الفكرى

من الغرب لم يتغير : فالغرب خطر داهم قائم دوما ، وسيأخذ صراع محمد عبده مع الغرب صورة تجديد الفكر الاسلامى ليستطيع مجابهة القوى الوافدة ، وصورة اعادة الثقة فى توافق الاسلام مع العلم ، وصورة تأكيد أهمية التربية المستخلصة من التأثير الغربى القشرى والقائمة بدلا من ذلك على أساس الدين .

يقول حول هذه المسألة الأخيرة مهاجما المدارس الأميرية : « أنفس المصريين أشربت الانقياد الى الدين حتى صار طبعها فيها ، فكل من طلب اصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح . . . وأكبر شاهد على ذلك ما شوهه من أثر التربية التى يسمونها أدبية من عهد محمد على الى اليوم ، فان المأخوذيين بها لم يزدادوا الا فسادا ، وان قيل ان لهم شيئا من المعلومات ، فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها فى نفوسهم » . ثم يقول فى نفس تقريره عن اصلاح التعليم فى مصر : « واما المدارس الأجنبية على تنوعها ، فاختلف المذاهب بين المعلمين والمتعلمين فى الأغلب يضعف أثر تلك المدارس من التربية العمومية . فقليل من المصريين من يرغب فى تعليم أولاده فيها ، ومن أرسل بولده اليها داوم نصيحته بعدم الالتفات الى ما يقول المعلمون فيها حفظا لاعتقاده [يقصد الاسلام] . ثم ذلك يحدث من الاضطراب فى طبيعة الفكر والتزلزل فى الاخلاق ، ما يكون ضرره أكثر من نفعه » . ويشير محمد عبده فى مقال آخر الى ما يقصده بهذا : « يعتقد أكثر هؤلاء [المتعلمين فى غير المدارس الدينية] ان الدين شئ غير مفهوم ، بل قد يعده بعضهم خرافة (نعوذ بالله) فيأخذون عنه جانبا ، ويتركون عقائده وفضائله وآدابه ، ويلتمسون لهم آدابا فى غيره ، وقلما يجدونها ، فتراهم وقد فترت قلوبهم وقصرت هممهم » (« الاسلام بين العلم والمدنية » ، ص ١٨٠) .

أما عن الاسلام والعلم فقد كان عنوان مساجلات فكرية حامية موضوعها الحقيقى هو : هل يمكن للاسلام ان يكون أساسا لمجتمع « حديث » (أى فى النهاية شبيها فى قوته لقوة أوربا) بعد عصور الظلم السياسى والاستعباد الاقتصادى والجذب العقلى التى شهدتها « أمتة » ؟ يقول الشيخ محمد عبده : « ان الاسلام لن يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية أبدا ، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفت عرفتة وعرفها أهلها » . والأساس فى هذا عنده ان الاسلام قد بنى على أصول كانت للمدينة عمادا ، منها : « النظر العقلى لتحصيل الايمان ، فأول أساس وضع عليه الاسلام هو النظر العقلى ، والنظر عنده هو وسيلة الايمان الصحيح » ، « تقديم العقل على ظاهر

الشرع عند التعارض » ، « البعد عن التكفير لشبهة تقوم فى الخاطر » ،
« والاعتبار بسنن الله فى الخلق » ، قلب السلطة الدينية [مثل السلطة
البابوية] وهدمها من أساسها : فليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم
[أى أوربا] بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه (« الاسلام بين العلم
والمسئمة » ، طبعة دار الهلال ، ص ١١٩ - ١٢٣) . وعلى هذا
الأساس كانت محاولة الشيخ محمد عبده « لتجديد » الفكر الاسلامى على
اعتبار انه دين العقل ، وذلك كوسيلة من وسائل مجابهة خطر الغرب
ودفعه .

قاسم أمين (١٨٦٣/١٢/١ - ١٩٠٨/٤/٢٣) :

كان محمد عبده حدا فاصلا ووسطا فى نفس الوقت بين جيلين :
جيل كان الدين هو عماد تربيته الوحيد ثم أضيفت اليه معارف غربية ،
وجيل درس فى المدارس الأميرية ولم يدخل الأزهر أو اذا دخله سرعان
ما هرب منه ، هذا الجيل الثانى هو جيل المفكرين العلمانيين الذين كان ألمهم
وأعمقهم قاسم أمين وكان أكثرهم ظهورا وتأثيرا أحمد لطفى السيد الذى
سيلقب « أستاذ الجيل » . مع هذين المفكرين استقرت المفاهيم التى سار
عليها المجتمع المصرى خلال القرن العشرين ، واستقرت نهائيا فكرة ان
مصر ينبغى أن تتعلم فى مدرسة الغرب .

وقد درس قاسم أمين صبيا بمدرسة رأس التين فى الاسكندرية ثم
بالمدرسة التجهيزية ، التى صار اسمها « الخديوية » ، ثم دخل مدرسة
الحقوق بالقاهرة وحصل على شهادتها أول الناجحين فى ١٨٨١ ، ولم
يشهد فى مصر احداث الاحتلال ، لأنه كان قد سافر الى فرنسا لاستكمال
دراسة الحقوق ليعود منها فى صيف ١٨٨٥ . هناك فى باريس التقى
مع الأفغانى ومحمد عبده أثناء اصدارهما « للعودة الوثقى » ، وهناك عرف
الحضارة الأوربية معرفة مباشرة ، وكثيرا ما كان يفكر فى مصر فى باريس .
يقول مثلا بصدد زيارته لمتحف اللوفر وغيره : « لعل أكبر الأسباب فى
انحطاط الأمة المصرية ، تأخرها فى الفنون الجميلة : التمثيل والتصوير
والموسيقى . هذه الفنون ترمى جميعها على اختلاف موضوعها الى غاية
واحدة ، هى تربية النفس على حب الجمال والكمال ، فاهمالها هو نقص
فى تهذيب الحواس والشعور » . وقد خلصت تأملاته الى أن سبيل نهضة
المجتمع المصرى من كبوته هى نفس السبيل الذى ارتفعت به أوربا ، وهو
ايمانها بأن التغيير هو قانون الوجود : « لم يعتقد المسلم ان عوائده
لا تتغير ولا تتبدل ، وانه يلزمه أن يحافظ عليها الى الأبد ؟ ولم يجز على
هذا الاعتقاد فى عمله مع انه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم
التغير والتبدل فى كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله فى خلقه ،
اذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت

والتأخر « وهو يشير هنا الى الآية القرآنية التى تقول : « أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد : ١١) .

وقد رأى قاسم أمين ان التغيير لا يتم الا بتقويض البالى من التقاليد ، فاندفع فى جسارة نادرة يهز النيام المسبحين بأمجاد وهمية كانت للمجتمع الاسلامى السابق : فاذا كان علينا أن نلتفت الى التراث الاسلامى القديم ونرجع اليه ، [فان ذلك] لننسخ منه صوره ونحتذى منال ما كان فيه سواء بسواء ، بل لكى نزن ذلك التجديد بميزان العقل ونتدبر فى أسباب ارتقاء الأمة الاسلامية وأسباب انحطاطها ، ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفى ما يستقبل من الزمان .

وينتهى من بحثه الى ان بعض جوانب ذلك التمدن جدير بالاعجاب ، ولكن كثيرا من ظواهر هذا التمدن لا يمكن ان يدخل فى نظام معيشتنا الاجتماعية الحالية ، ويبرهن قاسم أمين على ذلك من حيث العلوم والنظم السياسية والقانونية والحالة العائلية بل والآداب كذلك ، لينتهى الى أن « المدنية الاسلامية ... كانت ناقصة من وجوه كثيرة » ، منبها من يريد أن يتصيد له الأخطاء : « وغنى عن البيان اننا عند كلامنا على المدنية الاسلامية لم نقصد الحكم عليها من جهة الدين بل من جهة العلوم والفنون والصنائع والآداب والعادات التى يكون مجموعها الحالة الاجتماعية التى اختصت بها . ذلك لأن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر فى وجود تلك الحالة الاجتماعية ، فهو على ما به من قوة السلطان على الأخلاق ، لم ينتج الا أثرا مناسبا لدرجة عقول وآداب الأمم التى سبقت » (« المرأة الجديدة » ، طبعة ١٩٠٠ ، ص ١٦٩ - ١٨٣) .

والآن اذا كان هذا هو الداء : التمسك بالماضى بحق وبغير حق ، فان قاسم أمين يحدد صراحة ما يرى أنه الدواء : « هذا هو الداء ... وليس له من دواء الا اننا نربى أولادنا على ان يعرفوا شئون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها . واذا أتى هذا الحين ، ونرجو أن لا يكون بعيدا ، ... عرفنا قيمة التمدن الغربى وتيقنا انه من المستحيل أن يتم اصلاح ما فى أحوالنا اذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة ، وان أحوال الانسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم . لهذا نرى أن الأمم المتقدمة على اختلافها فى الجنس واللغة والوطن والدين متشابهة تشابها عظيما فى شكل حكومتها وإدارتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ... من هذا يتبين أن نتيجة التمدن هى سوق الانسانية فى طريق واحدة ... هذا هو الذى جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين ونشيد بتقليدهم » (« المرأة الجديدة » ، ص ١٨٣ - ١٨٤) .

وهكذا فإن قضية « المرأة » عند قاسم أمين ما هي الا وجه واحد ، وان يكن ذا أهمية عظمى ، لمشكلة أهم : وضع المجتمع المصرى على طريق التقدم الذى سبق اليه الغرب . يقول قاسم أمين فى نص يعرف فيه ما يقصده بالمدينة الحديثة : « المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث . بدأ ظهورها فى الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل الانسانى من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطرق التى يجب أن يسلكها . ذلك حيث ان العلم يبحث فى كل شئ وينتقد كل رأى ولا يسلم بمقال الا اذا قام الدليل على ما فيه من المنفعة للعامة » (« المرأة الجديدة » ، ص ٣) .

ومع ذلك فان قاسم أمين يرفض أن يكون ما يدعو اليه بشأن تحرير المرأة مجرد تقليد للغرب ، انما الأمر عنده أمر نظر فى أحوال الأمم وسنن الخلق ، وهو نظر نقدى : « انا نطلب تخفيف الحجاب وردة الى أحكام الشريعة الاسلامية ، لا لأننا نميل الى تقليد الأمم الغربية فى جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد أو للتعليق بالجديد لأنه جديد . فاننا نتمسك بعوائدنا الاسلامية ونحترمها ونرى انها مزاج الأمة الذى تماسك به أعضاؤها كلامنا الآن فى هل يلزمنا ان نعيش ونحيا أو نقضى على أنفسنا بأن نموت ونفنى ؟ هل علينا أن نهتز مكاننا ونرضى بما وجدنا عليه آباءنا والناس من حولنا يتسابقون الى منابع السعادة وموارد الرفاهية . . . ؟ أو من الواجب علينا أن ننظر كيف تقدم الناس وتأخرنا . . . ثم نرجع أبصارنا كرة ثانية فى ديننا وما كان عليه أسلافنا الصالحون ، ثم نقضى بهم فى استماع القول واتباع أحسنه وانتقاد الفعل والأخذ بأفضله ، ونسير فى طريق السعادة والارتقاء والقوة مع السائدين . ذلك هو الأمر الخطير الذى وجهنا اليه نظرنا » (« تحرير المرأة » ، طبعة ١٨٩٩ ، ص ٦٨ - ٦٩) .

رأينا اذن مدى جسارة قاسم أمين فى نقد الماضى والدعوة الى الأخذ بالحضارة الغربية . ومع ذلك فان قاسم أمين هو نفسه صاحب الرد على الدوق داركور الذى كتب كتابا قدح فيه فى المصريين وهاجم الاسلام ، وهو نفسه أيضا المنتبه أشد انتباه لأغراض الاستعمار الغربى ، أى اننا نجد عنده ما نجده عند جميع الكتاب المصريين من « ازدواجية » : اقبال وادبار معا بصدد التراث وبصدد الغرب كليهما . وهكذا نجد عنده فهما واضحا جدا لأغراض السيطرة الغربية وطرائقها : « لم يمر [على الأمة المصرية] زمن صارت فيه حياتها معرضة للخطر مثل ما هي فى هذا الزمان . فان تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه الى جميع أنحاء المسكونة ، فلا يكاد يوجد منها شبر الا وطئه بقدمه ، ولم

يدخل في مكان الا واستولى على منابع الثروة فيه من زراعة وصناعة وتجارة . ولم يدع وسيلة من الوسائل الا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة ، وان أضر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين . فانه انما يسعى الى السعادة في هذه الحياة الدنيا يطلبها ان وجدها ، وبأى طريقة يرى النجاح فيها . وهو في الغالب يستعمل قوة عقله ، فاذا دعت الحال الى العنف واستعمال القوة لجأ اليها . فان صادف [الأوروبيون] أمة متوحشة مهما كان بأسها أبادوا أهلها وأهلكوهم أو أجلوهم عن أرضهم ، كما حصل في أمريكا وأستراليا وكما هو حاصل الآن في أفريقيا وان صادفوا أمة كأمتنا دخل فيها نوع من المدنية من قبل خالطوا أهلها وعاشروهم بالمعروف ، لكن لا يمضي زمن طويل الا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا يدهم على أهم أسباب الثروة وكلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها » (« تحرير المرأة » ، ٩٣ - ٩٤) . هذا هو الخطر . « ولا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء الا طريق واحد وهو ان تستعد الأمة لهذا القتال وتأخذ له أهبتها وتستجمع من القوة ما يساوى القوة التي تهاجمها من أى نوع كانت ، خصوصا تلك القوة المعنوية ، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها . فاذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها وسلكت في التربية مسالكهم وأخذت في الأعمال مأخذهم أمكنها أن تعيش بجانبهم ، بل تيسر لها ان تسبقهم فتستأثر بالخير دونهم » . (« تحرير المرأة » ، ٩٥) .

أحمد لطفي السيد (١٨٧٢/١/١٥ - أبريل ١٩٦٢) :

هو الرأس المفكرة لطبقة كبار الملاك التي تطلعت الى الاستيلاء على ارث مصر وكونت لهذا « حزب الأمة » ، ومع ذلك فانه بأفكاره كان سيعده من يسار عصره . وفضل لطفي السيد هو فضل نشر عدد من الأفكار محدود ولكنه شديد الأهمية ، وعلى رأسه فكرة الحرية وفكرة الأمة المصرية (أو مصر للمصريين لا للأجانب ولا للعثمانيين) . وفضله الثاني هو انه نشر أفكاره الأساسية ليس فقط عن طريق الكتابة في « الجريدة » التي أشرف على إصدارها من ١٩٠٧ الى ١٩١٤ ، بل وكذلك وعلى الأخص عن طريق التوجيه المنهجي لعقول عدد من الشباب اتصل به شخصيا ، وعن طريق « الجريدة » ، وأخذ عنه منهج القول وتبريره وطريقة الرد على الخصم بدون انكار ما قد يكون له من فضل وطريقة عرض الأفكار ، كما أخذ عنه اصطلاحاته واسلوبه اللغوي ، هذا الشباب هو الذي سيقود حركة الفكر المصري بعد العشرينات ، وكان منهم طه حسين ومحميد حسين هيكمل وعباس العقاد ومصطفى عبد الرازق بل وسلامه موسى نفسه الى حد ما ، وغيرهم .

وقد كان قانونيا هو الآخر ، درس في مدرسة الحقوق وسافر كثيرا الى أوروبا ، وخاصة الى فرنسا وسويسرا ، وكان يجيد الفرنسية ولكنه لم يعرف من الانجليزية الا كلمات معدودة . وقد رافق أحيانا في أسفاره تلك كلا من محمد عبده وسعد زغلول وقاسم أمين ، الذين كانوا من أصدقائه . وقد نشأ لطفى السيد ، الذي ولد في ١٨٧٢ ، تحت ظل الاحتلال البريطاني ، فرأى بعينه نتائج الانهيار الحربى للثورة العربية واستنتاج كما فعل من ذكرنا من أصدقائه ان المقاومة الحقيقية للاحتلال لن تكون بمعارضته السياسية بل باعداد العقول والنفوس للاستقلال الحق ، ورأى ان هذا لا يكون الا بالتعليم والتربية ، وكلاهما يكون بالاستفادة من دروس الغرب في نتائجه العلمية وطرائقه الخلقية على السواء (وقد أشاد بترجمة صديقه أحمد فتحي زغلول لكتاب فرنسى عنوانه «سر تقدم الانجليز السكسونيين» ، وخلاصته ان هذا السر هو الروح الفردية وروح الحرية) . ومن الكتاب الغربيين الذين يبدو انه تأثر بهم : روسو وكونت ودوركايم فى فرنسا ، وجون لوك وبنام ومل واسبنسر فى انجلترا ، وربما كان أهم هؤلاء تأثيرا فى فكره السياسى هو جون استيورات مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ، وقد أخذ عنه كثيرا من ملامح «مذهب الحرية» ، الذى كان يسميه أحيانا «الليبرالزم» . وقد رأى لطفى السيد « ان هذا المذهب دون غيره هو الذى يجب أن يكون أساسا للحكم فى بلادنا » . [فهو] أنفع المذاهب فى كل البلاد على العموم ، وفى مصرنا على الخصوص . فيه التوفيق واضح بين مصلحة الفرد ومصلحة الجميع . فيه مصلحة الأمة ومصلحة الحكومة [أى الحديو] جميعا . أما فيما يتعلق بمصلحة الفرد فان سياسة البلاد على مذهب الحرية تكفل له حريته الشخصية . . . : حرية العمل والترك ، حرية الفكر والاعتقاد ، حرية الرأى ونشره بالخطابة والكتابة والتعليم ، تكفل له ذلك فى حدود ضرر الغير ، ولا تجعل للحكومة عليه سلطانا الا فى الأعمال التى أوجبت الضرورة توليتها اياها . . . » .

والى جانب مل وغيره من الأوربيين ، كان اهتمام أحمد لطفى السيد بأرسطو عظيما . وقد ظن ان طريق النهضة المصرية ينبغى أن يبدأ من حيث بدأت النهضة الأوربية : « لما كنت مديرا لدار الكتب المصرية تحدثت مع بعض أصدقائى فى وجوب تأسيس نهضتنا العلمية على الترجمة قبل التأليف كما حدث فى النهضة الأوربية ، فقد عمد رجال هذه النهضة الى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية ، فكانت مفتاحا للتفكير العصرى الذى أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة » . وهو يقول عن ترجمة أحمد فتحي زغلول للكتاب المذكور : « نظر فتحي نظرة صادقة الى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى اننا أحوج ما نكون الى معرفة المثل الأعلى الذى ينبغى الوصول اليه فى نظمنا السياسية والاجتماعية حتى نتحد

أطماعنا الوطنية على طريقة عامة واضحة ، ورأى فوق ذلك ان أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هي نقل العلم الى أوطانهم بالترجمة • ان هذه الطريقة كانت هي ألف باء النهضة في كل أمة وفي كل زمان » •

وهو لهذا لا يخجل من تسمية الغربيين « بأساتذتنا الاوربيين » ولا يأبه للمعترض عليه بأنه ناقل « لتعاليم أفرنجية » حين يكتب عن الحرية ، لأنه كان يرى من طبيعة الموقف الحضارى أن تنقل الأمة آثار الأمم المتقدمة عليها ، فهذا وحده شرط السبق والابتكار • وهذا يعنى انه كان يرفض طمس الذات ، بل ان احترام الذات ، الفردية والوطنية على السماء ، كان من الموضوعات الأساسية التى كرر الكتابة فيها ، واعتبرها مما ينبغى التخلق به من أخلاق الغرب • وليس أدل على هذا من النص التالى الذى يتحدث فيه عن ضرورة التصنيع فى مصر وعن فكرة حدود تقليد الحضارة الغربية : « نحن لا نكفر بخير التجارة الأجنبية ، ولا نتبرم بود أساتذتنا الاوربيين فى هذا العهد الحاضر [١٩١٢] ، ولكننا يجب أن ننكر على أنفسنا حب البقاء فى تبعية غيرنا والتعلق بكل ما ليس لنا ، والسعى بأرجلنا الى فناء وجودنا الذاتى ، والطمس من معالم رقينا الصناعى • ننكر على أنفسنا الجمود عن تقليد الأوربى فى كل مدنيته : فى علمه وفى فكره وفى جده وفى تفضيله مصنوعات بلاده من غير مرجع الا كونها من عمل اخوانه •

« لا أغلو ان قلت ان التقليد عمدا وبغير عمد هو المادة الأولى للحياة الاجتماعية والتدرج فى درج الكمال الانسانى • ونحن قد ظهرت فينا أكثر من غيرنا المرونة الكافية لتقليد المدنية الغربية • وأخذت تنطبع فى عقولنا قواعدهم العلمية ، وفى نفوسنا طرائقهم السياسية حتى مظاهر حياتهم الخصوصية ، نبني على طرازهم ••• ونلبس من أزيائهم ، ونستطعم من مطابخهم ••• ونقلد من صناعاتهم ، فلم يبق علينا الا أن نعطف على صناعتنا عطفهم على صناعاتهم » •

هذه هي الاجابات الرئيسية للفكر المصرى الحديث ، حتى عام ١٩١٤ م ، للسؤال الدائم الى اليوم : ماذا ينبغى أن يكون عليه موقفنا من الحضارة الغربية ؟

قاسم أمين : اعادة تفسير(*)

القضية العامة التى نبدأ بها اطارا عاما لهذه الدراسة هى كما يلى :
ان حركة الدفاع عن المرأة لن تكون كذلك على الحقيقة الا اذا تضمنت ،
صراحة أو على الأقل ضمنا ، دعوة الى اعساده توزيع وتنظيم الواجبات
والمسئوليات والادوار على المستوى القومى ، وأخرى الى تكوين ، بل خلق ،
ثقافى جديد يمتد الى شتى جوانب الثقافة .

واذا حاولنا أن نتشوف ما ستكون عليه المشكلات الاجتماعية الكبرى
النى ستتجابه الانسانية ، بمعنى مجموع البشر لا أكثر ، في مستقبل منظور
أو أبعد قليلا ، فأننا سنرى أن مشكلة الصراع بين الطبقات سوف تتوارى
الى صفوف خلفية ، لتبرز الى الأمام مشكلة صراع مزدوج : صراع المرأة مع
الرجل ، وصراع الطفل والعائلة ، أى الصراع بين الأجيال . ان سائر هذه
الصراعات ، الحاضر منها والمستقبل ، تدور حول الاستغلال وحول السيطرة :
استغلال من يملكون لمن لا يملكون ، استغلال الرجل للمرأة ، استغلال
العائلة للطفل ، أو على الأقل سيطرتها عليه . ان واجب الفكر هو أن يفحص
من الآن ومبكرا الصراعات المستقبلية ليتها الملاقاتها العقل والعمل ، وهى
آتية لا محالة ، وعلى تطورها ونتائجها لا تتوقف سعادة الانسانية وحدها ،
وسعادة كل فرد على حدة كذلك ، انما أيضا محض الصحة العقلية للأفراد
وللمجموع ، وليس من المغالاة أن نثير فرض « جنون عام » يصيب الانسانية
ككل .

ان حركات الدفاع عن المرأة ، بأشكالها المختلفة ، أمامها أشواط
وأشواط من الجهد ، حتى ليتمكن أن نتصور أن الأمر لا يزال فى بداياته

(*) نشر الأصل الفرنسى لهذه الدراسة فى :

Mourad Wahba, ed., Proceedings of the Fourth International Philosophy
Cairo, 1984. pp. 219-231.

الأولى . ولمن يظن أن الأمور وصلت الى مستقر لها نذكر أن أجر عمل المرأة لا يزال أقل من أجر عمل الرجل في بلد هو رأس الحضارة الغربية في وقتنا الحالي ، ألا وهي الولايات المتحدة الأمريكية ، وقس على ذلك في غيرها .

وقد تعددت وتنوعت حركات الدفاع عن المرأة ، من حيث الطرائق ومن حيث الدوافع كذلك . أما من حيث الطرائق ، فإن هناك نوعين على الخصوص : نوع الحركات المسماة « نسوية » ، أو « نسائية » ، أو غير ذلك من التسميات ، وهي تلك التي تقتصر على النساء دون غيرهن ، وهي حركات غالبا ما تكون « منجزة » أو على الأقل مغالية ، مع ما في هذا من خير وشر ، من حماس ومن بواعث على السخرية ، ونوع الحركات التي يجتمع فيها نساء ورجال باعتبارهم جميعا من أعضاء المجتمع ، وأن مشكلة المرأة هي مشكلة كل المجتمع ، وهي التي تهدف ، من خلال الدفاع عن حقوق المرأة ، الى مشروع لرسم اطار جديد لتغيير المجتمع أو لتحويله ، ولتغيير آخر مماثل ومواز وضروري ضرورة الأول للعقلية الانسانية ، وربما لتغيير هيئة الحضارة الانسانية منظورا اليها من زاوية التوحد في المستقبل وعلى غير ما عليه الوقائع القائمة اليوم ، وهي وقائع استغلال وسيطرة . وسينظر اليها يوما على أنها تنتمي الى « ما قبل تاريخ » الاجتماع الانساني بالمعنى القيمي لكلمة « الانسانية » .

ومن حيث الدوافع ، فإن هناك منها أيضا نوعين : النوع الأول هو نوع الدافع القائم على « الكرم » ، ان لم يكن على « الاحسان » ، من جانب الرجل بازاء « جاره » المرأة ، والنوع الثاني هو نوع الدافع الذي يمكن تسميته بالعلمي أو الموضوعي ، بل وبالسياسي كذلك ، وهو الدافع الذي يتفوق في انسانيته على الدافع الأول بما لا يقاس ، ويكون الهدف هنا ، ليس تطييب الخواطر واطهار التهجّن ، بل تغيير بنية المجتمع ذاتها . وفي هذا الاطار الثاني ، اطار التغيير الجذري ، لا تكون المسألة أمر الباس النساء ملابس الرجال ، ولا السماح لهن بتدخين السجائر بل والسيجار أمام العموم ، بل يكون الأمر أمر تغيير الرجل ذاته من داخله ، وتغيير المرأة ذاتها من داخلها ، وفي النهاية أمر ايجاد مجتمع جديد وعقلية جديدة ، وربما انسانية جديدة كذلك .

ان زعم الدراسة الحالية هو أن هذا الاطار للتحول القومي في داخل مشروع يتسم بالروح العلمية والموضوعية هو القادر وحده ، أو أكثر من غيره بمراحل ومراحل ، على أن يجعلنا ندرك المغزى الحقيقي لأعمال المصلح الاجتماعي والمفكر المصري قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨ م) ، صاحب « تحرير المرأة » (١٨٩٩ م) و « المرأة الجديدة » (١٩٠٠ م) .

ان التفسير الجارى لعمل قاسم أمين بحاجة الى أن يعدل تعديلا قويا ، بل والى أن يبدل تبديلا . ان الصورة التى كونها الكتاب عنه تشكو من نفس العلة التى تشكوا منها صور الشخصيات الهامة الأخرى فى النهضة الحديثة : نظرة متسرعة ، تعتمد على المشهور ، الى أغراضهم الحقيقية ، وسرعان ما تنحدر هذه النظرة لتتقيد فى صيغ مبسطة سطحية بلا حياة .

ولندقق فى سمات صورة قاسم أمين كما يعرضها التفسير السائد : فهو فى هذا التفسير المدافع عن حقوق المرأة فى مصر ، والذى دعا الى « اصلاح » وضعها ، باعتبار أنها تكون « نصف المجتمع » ، ويترجم هذا الاصلاح الى الدعوة الى رفع الحجاب غير الشرعى ، وهو النقاب الذى يخفى المرأة كاملة ويعوقها عن التعامل ، والى تعليم المرأة والى خروجها الى العمل كلما دعت الحاجة . ولا يمكن أن يقول أحد ان هذه الصورة خاطئة ، لأنها تعتمد بالفعل على حرف كتابات قاسم أمين . ولكن هل تعبر هذه الصورة عن قلب دعوته ؟ وبعبارة أخرى : هل تعليم المرأة ورفع الحجاب ، وخروجها الى العمل ، هو جوهر ما كان يتطلع اليه قاسم أمين ويقصد ؟

ان تفسيرنا لقاسم أمين يمكن أن يلخص فى قضيتين :

(أ) ان المشكلة الجوهرية عند قاسم أمين ليست مشكلة المرأة ، فهذه المسألة الأخيرة ما هى الا الحالة الكبرى التى يتناولها كوسيلة من أجل معالجة ما يعتبر أنه الجوهرى حقيقة .

(ب) ان المشكلة الحقيقية التى أراد قاسم أمين التعرض لها هى مشكلة اعادة تنظيم المجتمع المصرى واعادة تكوين عقلية ذلك المجتمع . وفى هذا الاطار ، فإن تحديد المكان الجديد ، والمكانة الجديدة ، للمرأة ، مع ما يتطلبه هذا من أدوار جديدة (١) واتجاهات جديدة ، كل هذا ما هو الا وسيلة من أجل تحقيق ذلك الهدف المزدوج الذى يترأس كل شئ ويتصدر كل الأهداف ويتسيد عليها .

اولا : اعادة البناء القومى :

تحفل كتابات قاسم أمين بمفاهيم الأمة والوطن والاصلاح ، التى تحتل فيها مكانا مرموقا . وتربط هذه الكتابات ، كذلك ، ربطا واضحا ، بين حالة المرأة والحالة السياسية ، حتى يمكن أن نقول ان مشكلة المرأة كما يضعها قاسم أمين هى فى أساسها مشكلة سياسية .

صحيح ، أنه توجد فى كتابات قاسم أمين تعبيرات تبرر القول بأنه كان يهدف الى اصلاح « نصف المجتمع » ، وذلك حين يستخدم على سبيل المثال تعبير « قسم من أفراد الأمة » (٢) ، ولكن الواقع أنه كان يقصد الأمة كلها ، ولنأت على النص الذى يوجد فيه ذلك التعبير لنتبين على الواضح مقصده : « قد طرقت بابا من أبواب الاصلاح فى أمتنا ، والتمست وجهها من وجوهه فى قسم من أفراد الأمة له الأثر العظيم فى مجموعها » . ولننظر بعد ذلك فى هذا التقرير حيث يقول ان هناك ما نشهده « ويؤيده الاختبار التاريخى من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتهما » (٣) . ثم فلندع الكاتب يتحدث بنفسه ، لنجده يقول بالحرف ان هدفه النهائى هو تحول قومى ، وما اصلاح حال المرأة أى وضعها ومكانها ووظيفتها الا وسيلة تخدم هذا الهدف : « القارىء الذى تتبع سلسلة القواعد الكلية التى سردها بغاية الايجاز لابد أن يكون قد لاحظ انها كلها تتلخص فى عبارة واحدة : هى أنه لا بد لحسن حال الأمة من أن تحسن حال المرأة » (٤) .

ما الأمة التى يقصد اليها قاسم أمين ؟ انها حيناً « الأمة الاسلامية » ككل ، وهى أحياناً « الأمة المصرية » على وجه التخصيص (٥) . وعلى كل حال ، فان المنظور اليه هو دائماً حياة الأمة وسعادتها ، سواء كانت الأمة الاسلامية أو الأمة المصرية . يقول مثلاً : « اذا أراد المصريون أن يصلحوا أحوالهم فعليهم أن يبتدعوا فى الاصلاح من أوله . يجب عليهم أن يعتقدوا بأن لا رجاء فى أن يكونوا أمة حية ذات شأن بين الأمم الراقية ومقام فى عالم التمدن الانسانى قبل أن تكون بيوتهم وغائلاتهم وسطاً صالحاً لاعداد رجال متصفين بتلك الصفات التى يتوقف عليها النجاح » (٦) . وأما مقدمة « تحرير المرأة » ، وفى صفحتها الأولى ، فانها تتحدث حرفياً عن « نشأة أخرى للأمة » (٧) .

ومن جهة أخرى ، فان قاسم أمين كان يعنى جيد الوعى أن الاصلاح القومى اما أن يكون اصلاحاً شاملاً ، وأن يمتد الى سائر جوانب حياة الأمة ، واما أن يكون على الاطلاق . ولهذا ، فما كان يمكن لقاسم أمين أن يقبل أن ينظر الى موضوع المرأة فى ذاته وكأنه مشكلة خاصة نوعية . كذلك فان اصلاح وضع المرأة فى المجتمع لا يمكن أن ينظر اليه وكأنه ترف ، يمكن اختزاله هنا أو هناك ، أو أن يؤجل الى وقت لاحق . فالواقع أن قاسم أمين يتعدى الدوافع « الانسانية » التى تجعل البعض يندفع الى الدفاع عن الجنس « الضعيف » ، لكى يجعل من حل قضية المرأة ضرورة وواجباً ، أو كما يقول فى تعبيره القوى « فريضة وطنية » ، وذلك اذا ما أريد أن تكون جميع أعضائها المجتمع مع عندنا حية عاملة قائمة بوظائفها » (٨) .

أما فيما يخص «الوطنية» فإنها يمكن أن تعد بغير جدال واحدا من دوافع نشاط قاسم أمين ، على الأقل كما فهم هو معنى « الوطنية » . ولا شك أن خلاصة الوطنية ، أى حب الوطن والحماس فى الدفاع عن قضاياء ، تظهر فى ثنايا كتابات قاسم أمين ، وظهر صريحا ، بل ومنذ كتابه الأول الذى حرره بالفرنسية تحت عنوان « المصريون » ، والذى صدر عام ١٨٩٤ م ، اجابه وردا على كتاب الدوق داركور ، الذى ألفه اثر زيارة لمصر ، بعنوان : « مصر والمصريون » . ويظهر من موقف قاسم أمين فى كتابه ذاك بالفرنسية أنه يعتبر المجتمع المصرى وحدة متجانسة ، ويتكلم بغير تردد عن مصر وعن المصريين ، وكان المعتاد ، قبل عصر قاسم أمين ، كثرة الحديث عن « المصريين » وندرة الحديث عن « مصر » . يقول عن حب الوطن : « ان حب الوطن غريزى ، ولكنه مع ذلك يمكن أن يرد الى أساس عقلاى . فاذا فحصت فكرة الوطن جيدا ، وجدتها تتكون من كل ما تتعلق به ونحب . ونحن حين ندافع عن الوطن ، ندافع عن أفضل ما فينا . ولذا ، فحين تكون الوطن المصرى ، أو قل على الأصح وطن المصريين ، على يد محمد على وبأفضاله ، فإن المصريين لم ييخلوا بدمائهم من أجل رفعته ومجده الى أقصى درجة ممكنة » (٩) . كذلك نجد قاسم أمين يتحدث عن نهضة مصر وتجديده شبابها (١٠) ، كما يعلن : « نقول فى كلمة واحدة ان مصر قد استيقظت بالفعل » (١١) . ويمكن أن نجد تأييدا لتفسيرنا « القومى » لأهداف قاسم أمين ومقاصده ، فى قوله ان تغيير نظام المرأة سوف يكون « أكبر حادثة فى تاريخ مصر » (١٢) .

وهكذا نخلص الى أن للوطن وللوطنية مكانا فى كتابات قاسم أمين ، وان تكن فكرة « الأمة » هى التى تحتل مكان الصدارة فى كل من كتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » .

سبق ان أشرنا الى الارتباط القائم بين مفهومى « الأمة » و « الإصلاح » فى ذهن قاسم أمين ، وإلى أن الإصلاح اما أن يكون شاملا وكاملا واما أن يكون ، ونضيف الآن أن قاسم أمين كان على وعى حاد بتعقده عملية التغيير الاجتماعى . يقول : « كل تغيير يحدث فى أمة من الأمم وتبدو ثمرته فى أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط ، وانما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدرج فى نفس كل واحد شيئا فشيئا ، ثم تسرى من الأفراد الى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير فى حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة » (١٣) . ونشير هنا ، بلا تعليق ، الى الروح الفردية و « الليبرالية » التى تتخلل هذه النظرة الى المجتمع .

ولنأت الآن الى قلب القضية التى نعرضها فى هذه الدراسة التفسيرية ، ألا وهى أن قاسم أمين لم يكن يرى فى مشكلة المرأة مشكلة

قومية وحسب ، بل كان يرى فيها كذلك مشكلة سياسية فى جوهرها .
وهكذا نبتعد عن الاعتبار « الانسانية » والدوافع « الكريمة » ، التى
قد تكون نابعة من « قلوب » رحيمة ذات عاطفة ، ولكنها تظهر ، حين يأتى
عليها وقت امتحان التاريخ ، ساذجة وقصيرة النفس ومحدودة الطابع .

لقد أثبت كتاب « المصريون » ، الذى أخرجه قاسم أمين عام ١٨٩٤ م ،
الدور الرئيسى الذى تقوم به السلطة السياسية فى الحياة الاجتماعية .
ان الوعى بنوعية ما هو سياسى وخصوصيته فى أرض الاسلام ظاهرة جد
حديثه ، وربما لم يبلغ هذا الوعى الى اليوم حدود طفولته ، ومن المهم
دراسة تطوره منذ الحملة الفرنسية الى وقت قاسم أمين والى ما بعده الى
اليوم . ولكن قاسم أمين ، رغم تنبهه فى كتابه ذاك (١٨٩٤ م) الى دور
السلطة السياسية ، لم يربط فيه ما بين مشكلة المرأة ووضع العائلة من
جهة والنظام السياسى من جهة أخرى . وهذا الربط يمكن أن يعد أحد
المساهمات الكبرى للكتابين التساليين : « تحرير المرأة » ، و « المرأة
الجديدة » . ولقد أعلن قاسم أمين عن هذا الاكتشاف ، وهو كذلك بالفعل
فى اطار اللغة العربية وربما لم يدركه الى اليوم كثيرون ، فى عبارات قوية
لا يمكن أن ينساها قارئ قاسم أمين . يقول فى « المرأة الجديدة » :
« يهمنى هنا أن تثبت أمرا يتعلق بموضوعنا ، وهو وجود التلازم بين الحالة
السياسية والحالة العائلية فى كل بلد ، ففى كل مكان حط الرجل من
منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حط بنفسه وأفقدوا وجدان الحرية ،
وبالعكس فى البلاد التى تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع
الرجال بحريتهن السياسية ، فالحالتان مرتبطتان ارتباطا كلياً » (١٤) ثم
بضيف : « انظر الى البلاد الشرقية ، تجد أن المرأة فى رق الرجل والرجل
فى رق الحاكم ، فهو ظالم فى بيته مظلوم اذا خرج منه » (١٥) .

وسوف يدرك القارئ لكتايب قاسم أمين أن معارفه التى أسس عليها
مواقفه فى الكتاب ، والمادة التاريخية التى اعتمده عليها فى برهنته ، هى
متنوعة بقدر ما هى وثيقة . وهكذا ، فانه يرسم صورة موجزة للتطور
المتلازم ما بين النظام السياسى ووضع المرأة ، ولكنه لا يسافر فى التاريخ
الا ليعود الى مصر التى يشير الى أقسام عدة من تاريخها ، وان كان تاريخها
القديم لا يجذبه الا أقل القليل . وربما كان أحد الاضافات الكبرى لكتاب
« المرأة الجديدة » صراحته فى ابداء رأى فى تقدير الحضارة الاسلامية
الى حده النقد القارص دائما والساخن أحيانا ، وهو نقد هو الأول من نوعه
على ما نعلم بين الكتاب المسلمين بالعربية فى القرن التاسع عشر الميلادى ،
والذى يتوجه الى الجوانب الاجتماعية والجوانب السياسية بوجه أخص .
ومع ذلك ، فان هذا النقد ، وان برز ليتقدم الى أمام المنرجح فى « المرأة

الجديدة » (١٩٠٠ م) ، فانه قاسم وموجود منذ « تحرير المرأة »
(١٨٩٩ م) .

وفى الكتابين معا ، يميز قاسم أمين تمييزا واضحا خادا ما بين
القاعدة الدينية ، التى يعلى من شأنها ، والوقائع السياسية التى يريد
الحكام فى خلال تاريخ الحضارة الاسلامية ادعاء أنها تتوافق مع الأولى
وتعبر عنها وتأييدها (١٦) ، والتى يوجه اليها قاسم أمين سهام نقده .
يقول فى « تحرير المرأة » فى نص هام ينبغى تأمل عباراته فى تدقيق
وتأمل : « واأسفاه ، قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة
ورثناها عن الأمم التى انتشر فيها الاسلام ، ودخلت فيه حاملة لما كانت
عليه من عوائد وأوهام ، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حدا يضل
بالمرأة الى المقام الذى أحلتها الشريعة فيه ، وكان أكبر عامل فى استمرار
هذه الأخلاق توالى الحكومات الاستبدادية علينا : تجردت الجمعيات (١٧)
الاسلامية على اختلاف الأزمان والأماكن من النظم السياسية التى تحدد
حقوق الحاكم والمحكوم ، وتخول للمحكومين مطالبة الحاكمين بالوقوف
عند الحدود المقررة لهم بمقتضى الشريعة والنظام . بل أخذت حكومتها
الشكل الاستبدادى دائما ، فكان لسلطانهم وأعوانه سلطة مطلقة ، فحكموا
كيف شاؤوا بلا قيد ولا استشارة ولا مراقبة ، وأداروا بمصالح الرعية
بدون أن يكون لها صوت فيها » (١٨) .

ويتسع تعميم قاسم أمين لينتقل من دائرة الحكومات الاسلامية الى
الدائرة الشرقية بوجه اعم ، فيرد على منتقديه فى ذكاء وفطنة ، وذلك فى
كتابه الثانى « المرأة الجديدة » الذى يحمل ردوده على العاصفة من المقالات
والكتب التى خرجت تعارض « تحرير المرأة » ، ويقول : « ان الحاكم ،
أيا ما كان قدره ، كان ملزما باتباع العدل واجتناب الظلم ، لكن من المجرب
أن السلطة غير المحدودة تغرى بسوء الاستعمال اذا لم تجد حدا تقف أمامه
ورأيا يناقشها وهيئة تراقبها . ولهذا مضت القرون على الأمم الاسلامية
وهى تحت حكم الاستبداد المطلق ، وأساء حكامها فى اتباع أهوائهم
واللعب بشؤون الرعية ، بل لعبوا بالدين نفسه فى أغلب الأزمنة ،
ولا يستثنى منهم الا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة الى غالبهم . اذا غاب
الاستبداد على أمة لم يقف أثره فى النفس عند ما هو فى نفس الحاكم
الأعلى ، ولكنه يتصل منه الى من حوله ومنهم الى من دوتهم ، وينفث روحه فى
كل قوى بالنسبة لكل ضعيف ، متى مكنته القوة من التحكم فيه . يسرى
ذلك فى النفوس رضى الحاكم الأعلى أو لم يرض . كان من أثر هذه
الحكومات الاستبدادية أن الرجل فى قوته أخذ يحتقر المرأة فى ضعفها .
وقد يكون من أسباب ذلك أن أول أثر يظهر فى الأمة المحكومة بالاستبداد
هو فساد الأخلاق » (١٩) . ولكن ، وكما أشرنا ، ففى كل مرة ييسافر فيها

قاسم أمين فى خلال التاريخ ، فانه يعود من جديد الى مصر ، فانظر اليه يقول بعد نص اثبتناه منذ قليل : « الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيحة ، ولا يربو فيها الا نبات الرذيلة » وكل المصريين الذين عاشوا تحت حكم المستبدين السابقين ، وما العهد منهم ببعيد ، يعلمون أن شيخ البلد الذى كان يسلب منه عشرة جنيهات كان يستردها مائة من الأهالى ، والعمدة الذى كان يضرب مائة كرجاج عند عودته الى بلدته ينتقم من مائة فلاح . فمن طبيعة هذه الحالة (٢٠) أن الانسان لا يحترم الا القوة ولا يردع الا بالخوف . ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان ، وداس بسأرجله على شخصيتها . . . » (٢١) .

وفى أحيان أخرى يجد قاسم أمين أسبابا للأمل بفضل الظروف التى نشأت مع قدوم الاحتلال البريطانى (بدون أن يشير صراحة الى الاحتلال أو الى الانجليز) (٢٢) . ولنصف أخيرا أن قاسم أمين يعلن قبوله للمثل الأعلى الفردى واللىبرالى الذى أخذت به الحضارة الغربية ، .والذى يمكن فى رايه من ظهور نوع الحكومة الذى سوف يضع للمرأة نظاما أسريا يكفل احترامها وحقوقها (٢٣) .

ثانيا : إعادة التنظيم الثقافى :

تشير صفة « الثقافى » هنا الى الصورة التى تكونها الجماعة عن العالم والانسان . وهكذا فان الاصلاح الثقافى سوف يعنى عند قاسم أمين إعادة صياغة تصور المجتمع عن الطبيعة وعن المجتمع ذاته وعن الفرد ، بما يتضمنه ذلك ، بطبيعة الحال ، من علاقات بين هذه التكوينات . ويمكن أن نقول ان قاسم أمين قد قصد ، من خلال قيام نظام جديد للمرأة وبوسيلته ، الى ادخال تغييرات جوهرية فى بعض من أهم جوانب الثقافة السائدة فى المجتمع المصرى ، وخاصة جانب صورة الفرد وصورة العائلة والمواقف العقلية الأساسية .

ومن كبريات الأفكار التى احتلت مكانا مركزيا عند قاسم أمين فكرة الحرية . وقد رأى ، وعن حق ، أن الفكرة التى غابت غيابا شديدا عن المجتمع التقليدى والثقافة التقليدية فى مصر ، هى بالتأكيد فكرة الحرية ، سواء كان ذلك على المستوى الاجتماعى والسياسى ، أو على المستوى الشخصى والفردى . وحين يتحدث قاسم أمين عن الحرية ، فانه يقصد حريتنا نحن جميعا ، رجالا ونساء . وجوهر تلك الحرية هو استقلال الفرد بإزاء الآخرين وبإزاء السلطة الاجتماعية على السواء (٢٤) . وهو يحدد الأمر ، قاضيا ورجل قانون : « ان المقصود من الحرية هنا هو استقلال الانسان

فى فكره و ارادته وعمله ، متى كان واقفا عند حدود الشرائع محافظا على الآداب ، وعدم خضوعه بعد ذلك فى شىء لارادة غيره ، اللهم الا فى أحوال مستثناه كالجنون والطفولية « (٢٥) » . ويلاحظ قاسم أمين ، من جهة أخرى ، أن الحرية ، التى هى استقلال الارادة ، هى الطريق الرئيسى نحو السعادة : « الحرية هى قاعدة ترقى النوع الانسانى ومعراجة الى السعادة ، ولذلك عدتها الأمم التى أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الانسان » . ولكن ينبغى أن تقوم التربية الحسنة والتعليم الجيد بهداية الحرية وتنظيمها : « اننا لا نهاب أن نقول بوجوب منح نساءنا حقوقهن فى حرية الفكر والعمل ، بعد تقوية عقولهن بالتربية » (٢٦) . وهكذا فان الحرية مبتدأ يبتغى لذاته ، كما يسعى اليه لنتائج . والواقع أنها ، عند قاسم أمين ، « حق طبيعى للانسان » و « منبع للخير » و « أساس كل عمران » (٢٧) ، وقد رأينا أنها معيار التقدم (٢٨) . ويصبح هذا على الفرد صمخته على الأمم . فالأمة المصرية قد نزلت الى درك سافل وتأخرت عقليا وتأخرت أخلاقيا وتأخرت ماديا ، كل ذلك بسبب انعدام الحرية : « أنظر الى حالة مصر : عاشت الأمة المصرية أجيالا فى الاستعباد السياسى ، فكانت النتيجة انحطاطا عاما فى جميع مظاهر حياتها ، وانحطاطا فى العقول ، وانحطاطا فى الأخلاق ، وانحطاطا فى الأعمال ، وما زالت تهبط من درجة الى أسفل منها ، حتى انتهى بها الحال الى أن تكون جسما ضعيفا عليلا ساكنا يعيش عيشة النبات أكثر من عيشة الحيوان ، فلما تخلصت من الاستعباد رأت نفسها فى أول الأمر فى حيرة لا تدرك معها ما تصنع بحريتها الجديدة » (٢٩) . ويلخص بعد سطور : « الحرية هى أساس كل عمران » (٣٠) .

أما عن حرية المرأة بوجه أخص ، فانه من الطبيعى ألا ينظر اليها قاسم أمين فى ذاتها ، بل من حيث هى ضرورة ولزوم عن مفهوم آخر أعم منها ، ألا وهو مفهوم الكرامة الانسانية ، أو على الدقة كرامة الشخص الانسانى . ونجسد أنفسنا هكذا أمام جانب آخر من جوانب التحولات الثقافية التى قصد الى تحقيقها قاسم أمين ، الذى يمكن أن نقول هنا ان هدفه النهائى الحقيقى هو انشاء نموذج جديد من البشر . وعنوان كتابه الثانى ، بين كتابيه المخصصين عن المرأة ، يدل بذاته على الاتجاه المذكور . وتدل القراءة الواعية لقاسم أمين أن المفهوم الاطارى له ، فيما يخص هذا الميدان ، هو مفهوم « الشخص الانسانى » ، بما يحمله ذلك من نتائج حول الكرامة الانسانية . يقول قاسم أمين ان ما نحتاج اليه هو « احترام جديد للمرأة » (٣١) ، بعد الانحطاط الذى شهدته والاحتقار متنوع الأوجه الذى عانت منه (٣٢) ، وما نحتاج اليه هو الثقة فيها واعطاؤها كل الفرص من أجل أن تصعد الى أعلى مستويات « الكمال » الانسانى ، جسما وعقلا . ان

« المرأة التي يهيئها المستقبل تتلأأ في أنوار جمالها ، ظاهرة مظهرها الفطري ، ولايسة حلة كمالها النسائي : الجسم والعقل » (٣٣) . وإذا أردنا أن نلخص كل هذا في كلمة واحدة ، لقلنا انه يساوى في الواقع صورة جديدة عن كرامة الوجود الانساني وعن مكانه في الكون (٣٤) .

وقد كان من الطبيعي أن تحتفظ الخريطة الجديدة للأوضاع والأدوار والاتجاهات عند قاسم أمين بمكان مخصوص لما يسميه « مرتبة المرأة في البيت وشأنها في العالم » (٣٥) ، ولوظيفتها في المجتمع وللنظام العائلي ذاته . ولعل سمة من أهم سمات المرأة الجديدة عند قاسم أمين أنها سوف تكون مصاحب الرجل وصديقه وليس خادمتة أو أنثاء موضوع الشهوة الجنسية ، كذلك هي سوف تكون معلمة رجال المستقبل ومربيتهم وحاملة القيم الأخلاقية للجنس البشري بأكمله . ومن الملحوظ أن قاسم أمين يهتم بالدور الأخلاقي للمرأة أعظم اهتمام : « ان عمل المرأة في الهيئة الاجتماعية هو تكوين أخلاق الأمة ، تلك الأخلاق التي أثرها في الاجتماع ، من حيث ارتقاء الأمم وانحطاطها ، يفوق آثار النظم والقوانين والديانات » (٣٦) . أما عن العائلة ، فانه ينبغي أن تكون اطارا للمحبة وللتفاهم المشترك المتبادل . وللاستمتاع بالحياة . ان الزواج الحق ، عند قاسم أمين ، هو نوع من الصداقة ، وفي أساسه توجد المودة والرحمة ، أو بعبارة « حسن المعاملة واللطف في المعاشرة » ، فعلينا أن نجعل الصلة بيننا وبينهن صيلة محبة ورحمة لا صلة اكرام وقسوة ، هذا ما تفرضه علينا الانسانية وتطالبنا به الشريعة (٣٧) . وإذا تحققت هذه الشروط فان الزواج سوف يكون أعظم منبع للسعادة (٣٨) .

لنصف أخيرا أن قاسم أمين قد تنبه الى أهمية قوة اجتماعية لم تكن قد أظهرت وجودها ، ولم تكده تتحدث عن نفسها في وقته ، تلك هي قوة الشباب . وهكذا نجد ، سابقا لعصره في احساسه ذاك ، يوجه كتابه الشان بالعرية الى « الناشئة الحديثة التي هي مستودع أمانينا في المستقبل » (٣٩) . وقد يقول قائل انه كان مضطرا الى سلوك هذا المسلك لانه ، في بحثه عن جمهور يعتنق ما يتقدم به من جديد وثورى ، كان يدرك بدهة أن رجال العصر سيعزفون ، لآلف دافع ودافع ، عما يقول ، فلا يكون أمامه الا الناشئة التي لم تتكون بعد نهائيا على القيم والتقاليد القديمة ، ولكننا نظن أن العلة الحقيقية لهذا التوجه ليست « تكتيكية » ، بل هي علة تستمد من منطق تصوره الجديد حول تعديل الخريطة الاجتماعية بما يسهل ضرب القديم واقامة الجديد ، وأن هذا هو الذى اجتذبه ، بغير شك ، الى ادراك تلك القوة الاجتماعية الجديدة . إن ناشئة قاسم أمين هم الذين سيقودون ثورة ١٩١٩ م . ومع ذلك فإن إشارات « تحرير

المرأة « و « المرأة الجديدة » الى هذه القوة الاجتماعية الهامة تبقى ، رغم هذه الرؤية النافذة ، نادرة جدا .

ومن الجديد أيضا عند قاسم أمين ، والذي يرمى الى بعيد ، تصويره عن غاية الحياة . ولنقتصر هنا على اشارات مقتضبة شديدة الاقتضاب . ان قاسم أمين يعيد تقييم « الزمنى » و « الأرضى » المتصل بهذا العالم ، أو ما يسميه « الدنيوى » (٤٠) ، ويرى أن الهدف الحقيقى من الحياة هو السعادة ، ويطلب من الجميع أن يتحولوا عن التوجه الى الماضى ، لينظروا الى المستقبل فى المحل الأول (٤١) .

وقد سبق لنا أن أشرنا الى وجود عدد من التوجهات العقلية الجديدة عند قاسم أمين . ويمكن أن نقول ، بإشارات مسرعة الى محض العناوين هنا ، ان الاطار العام لفكر قاسم أمين يتكون من أفكار ثلاثة متكاملة فيما بينها : التغير والتقدم (أو الترقى) والكمال . ومن الواضح أن هذه الأفكار ذات طابع أيديولوجى ، ولكنها تتضمن كذلك تضمنات منهجية لها أهميتها ، وتجد هذه التضمنات تطبيقات لها فى كتابات قاسم أمين ، وأحيانا ما يضعها وضعا صريحا مقصودا ، مما يدل على وعيه بخصوصيتها . فلنشر مثلا الى فكرة حتمية التقدم ، والى فكرة التفاؤل الجذرى ، والذي كان من أهم سمات فكر القرن التاسع عشر الميلادى فى أوربا ، والى اتجاه عقلى أو موقف يمكن أن نسميه الاتجاه العلمى أو الموضوعى أو الواقعى ، والى اتجاه آخر يمكن تسميته الاتجاه العلمى . . . الى غير ذلك مما يمكن استقصاؤه تفصيلا عند الدراسة المتخصصة . ومن جهة أخرى ، وفى خلال كل ما كتب قاسم أمين نشهد حضور أفكار الحقيقة والسببية والحتمية (أو الضرورة) والعلم والوقائع والمنفعة ، وأحيانا ما يطبق قاسم أمين هذه الأفكار على حالات بعينها . ويمكن كذلك ان نتحدث عن روح النسبية عند قاسم أمين .

ان ما حاولنا أن نقيم البينة عليه فى الصفحات السابقة هو أن هناك فرقا فى المستوى بين القضية الرئيسية عند قاسم أمين ومقاصده الجوهرية التى يستخدم أعماله من أجل الوصول اليها : فإذا كان صحيحا أن مشكلة المرأة ونظامها القانونى والاجتماعى هى المشكلة الكبرى والظاهرة فى كتاباته ، الا أنها ليست ، فى رأينا ، المشكلة المركزية ، التى هى ، بحسب التفسير الذى عرضنا خطوطه الكبرى فى هذه الدراسة ، اعساده تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية لما كان يسميه « الأمة المصرية » ككل . وهكذا ، فقد تكون قضيته الرئيسية هى : حرروا المرأة وعلموها ، ولكن مقصده الأساسى انما هو : اصلاح مصر . بتعبير آخر : ان تغيير نظام المرأة ليس الا أداة ووسيلة من أجل هدف أهم وأعم . ولا ينبنى هذا

وحسب على أهمية المكان الذي تحتله أفكار الأمة والوطن والاصلاح عند قاسم أمين ، بل وكذلك ، وعلى الاخص ، على الترابط الدقيق المتلازم الذي أقامه بين نظام المرأة والنظام السياسى ، جاءلا من الثانى مبدأ محددًا للأول ، وإن كان لا يوجه ما يمنع بعد ذلك من وجود تأثيرات متبادلة بين النظامين فى كلا الاتجاهين .

ومع هذا ، فإن هناك أمرا عجيبا : ذلك أن قاسم أمين لا يتبع منطق برهنته الخاصة بالتلازم بين وضع المرأة والوضع السياسى ، ولا يطلب صراحة تغيير نظام الحكم المصرى من ألفه الى يائه ، بل بالعكس ، هو يؤكد على جانب التبادل فى التأثير ، وهو يسمح لنفسه بالأمل فى أى يؤدى اصلاح حال المرأة (بحسب تعبيره) الى اصلاح حال الحياة السياسية القومية ، وكان بين الأمرين علاقة آلية . وإذا كان هذا عجبا على مستوى الاتساق بين المبادئ الموضوعية والنتائج المستخلصة ، فإن هناك موردا آخر للعجب اذا تنبها أن النتيجة المنطقية كان ينبغي لها أن تكون القول بالثورة ، بينما قاسم أمين يقف فى معسكر الاصلاح ، والاصلاح لا يبدأ من الكل ، بل يفتت الكل ، وهو يظن أن من الأفضل البدء من جزء الى جزء حتى ينتشر الاصلاح الى الكل .

الهوامش :

(١) حول فكرة « التحويل » عند قاسم أمين راجع « المرأة الجديدة » ، ص ٥٥ ونشير الى أننا نرجع بخصوص كتاب « تحرير المرأة » الى طبعته الاولى ، عام ١٨٩٩ م وبخصوص كتاب « المرأة الجديدة » ، الى طبعته بمناسبة مرور عشرين عاما على وفاته (١٩٢٨ م) .

(٢) « تحرير المرأة » ، ص ٤ .

(٣) نفسه ، ص ٩ .

(٤) نفسه ، ص ١١٣ .

(٥) حول تعبير « الأمة » واستخداماته ، انظر مثلا فصل « المرأة والأمة » فى « تحرير المرأة » (ص ٩٣ - ١١٣) .

(٦) « المرأة الجديدة » ، ص ٢١١ .

(٧) « تحرير المرأة » ، ص ٣ .

(٨) نفسه ، ص ٩١ .

(٩) « المصريون » (بالفرنسية) ، القاهرة ، ١٨٩٤ م ، ص ٥٢ .

(١٠) نفسه .

(١١) نفسه .

- (١٢) « المرأة الجديدة » ، ص ٦
- (١٣) « تحرير المرأة » ، ص ٣
- (١٤) « المرأة الجديدة » ، ص ١٦
- (١٥) نفسه ، ص ١٧
- (١٦) ولا تزال هذه الحيلة تستخدم الى اليوم ، وبنجاح كبير ، بفضل غياب الوعي الناقد والقوى المنظمة .
- (١٧) أى « المجتمعات » .
- (١٨) « تحرير المرأة » ، ص ١٢ - ١٣
- (١٩) « تحرير المرأة » ، ص ١٣
- (٢٠) يقصد الاستبداد .
- (٢١) السابق ، ص ١٣ - ١٤
- (٢٢) راجع مثلا « المرأة الجديدة » ، ص ٣٠ ، ٦٩ . ولم تحاول فيما سبق تفسير الاشارات العامة الى الحكام المخصوصين ، كما نشير هنا الى أننا لم نتوسع فيما يمكن أن نسميه موضوع « قاسم أمين والعدل الانجليزى » ، وهو ما نأمل أن نعالجه معالجه مستقلة لطرافته وأهميته ودلالته على بعض سمات العصر معا .
- (٢٣) راجع لى « المرأة الجديدة » ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ٧٣ - ٧٨
- (٢٤) راجع مثلا ص ٢٨ من « المرأة الجديدة » .
- (٢٥) نفس المكان .
- (٢٦) « المرأة الجديدة » ، ص ١٥٥
- (٢٧) راجع مثلا « المرأة الجديدة » ، ص ٧٦-٧٧ و ص ٤١
- (٢٨) نفسه ، ص ٢٨
- (٢٩) « المرأة الجديدة » ، ص ٧٦ ، ٧٧
- (٣٠) نفسه ، ص ٧٧
- (٣١) « تحرير المرأة » ، ص ١٦
- (٣٢) نفسه ، ص ١٤-١٥
- (٣٣) نفسه ، ص ١١٣
- (٣٤) « المرأة الجديدة » ، ص ٦٩ ، ٧٦ ، ٧٨
- (٣٥) نفسه ، ص ٥ ، ٦٩
- (٣٦) نفسه ، ص ١٢٤ - ١٢٥
- (٣٧) « تحرير المرأة » ، ص ٩١
- (٣٨) « المرأة الجديدة » ، ص ١٣٣-٤
- (٣٩) نفسه ، ص ٦
- (٤٠) « تحرير المرأة » ، ص ١٠٠
- (٤١) نفسه ، ص ١٥٥

(٧)

النزاهة الفكرية

صلاح عبد الصبور والفكر المصرى الحديث

— « هذا الفريق الذى يبدأ بالشيخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوى، وينتهى بكل من يكتب حرفا صادقا فى هذا البلد ... هذا الفريق هو شرف مصر. وعنفوانها » .

(« قصة الضمير المصرى الحديث » ، ص ٢٣) .
— « انى أحرص على الحقيقة من أن ألوى أعنتها لتستجيب للتجامل أو الكراهية »

(« حتى نقهر الموت » ، ص ٩٨) .

— « النزاهة الفكرية ... هى المقدرة على تخلص النفس من تحيزاتها وأهوائها ، ومحاولة النظر الى الحقيقة فى قلبها وصميمها ، والحقيقة غندثذ هى هدف يقصد لذاته ، بغض النظر عن انتماءاتنا وميولنا » .

(« قصة الضمير المصرى الحديث » ، ص ٨) .

— « انى أحمل بين جوانحي شهوة لاصلاح العالم » .

(« حياتى فى الشعر » ، ص ١٣٥) .

— « انى قارىء محترف ، ومتأمل محترف أيضا » .

(المصدر السابق ، ص ٢٠٣)

عين بصيرته كأنها عين صقر ، ترى بعيدا ، وترى جيدا ، وتدبرك فى شمول . الا أن أسنانه كانت نظيفة ، لا تلمس الخبيث ، ولكنها حين تنقض تصيب كبسه الأمور ، كما كانت يدها رفيقتين قادرتين على المس الرفيق المعلى للشأن قدرتهما على الادانة .

لم يخلف صلاح عبد الصبور وراءه دواوين أشعار ومسرحيات وحسب ، بل ترك أيضا كتابات نثرية بعضها قد يعد من عيون النثر . وقد لمس فيها أطرافاً مما كان يسميه « شواغلي وهمومي الفكرية » . وتتراوح هذه الكتابات بين النقد الأدبي والتأمل الجمالي في فلسفة الفن ومسائل الفكر السياسي والاجتماعي . . . والحق أن السؤال الذي يتبادر الى الذهن على الفور هو : كيف يمكن للشاعر أن يكون مفكراً ؟ أليس الشعر والفكر المنطقي خصمين ان لم يكونا ضدين ؟

والاجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون منطقية تقطع كحد السيف ، بل ينبغي لها أن تكون انسانية ان هي أرادت أن تكون صالحة للاستقبال والتفهم . وعلينا ، بادئ ذي بدء ، أن نعيد صياغة السؤال ، لكي نجعله سؤالاً « متحرراً » وليس ساكناً (١) ، فنقول : ما الذي يضطر الشاعر الى أن يشتغل بأمور العقل المنطقي ؟

ولن نقف هنا عند اشتغال ت . اس . اليوت الشاعر الانجليزي في القرن العشرين الميلادي بالنقد الأدبي تارة ، وبالاستيعاب تارة ، وبفلسفة الحضارة تارة ثالثة ، فهذا لا يخصنا ، وان يكون قد أثر بنموذجه ، على نحو أو آخر ، في شاعرنا المصري ، وانما سنتجه بنظرنا الى الحديثة ، التي كانت حركة تاريخها الثقافي بعامة هي اطار التأمل الفكري عند صلاح عبد الصبور .

فماذا نجد على امتداد التاريخ الفكري المصري الحديث ؟ نجد محاولات فكرية ، لا شك . ولكننا لا نجد الفكر بالمعنى الحق للكلمة ، الذي لا يكتفى بالجزئيات ، ولا يقف عند حد شكل « المقالة » في صفحات ، والذي يبصر العلاقات ، وينتبه الى الجذور والى الأصول ، والذي يقدم جديداً حقاً غير منقول ، أى أننا لا نجد الفيلسوف . ثم نجد ما هو أوقع ، فالمجتمع غير متفق على نوع صورته التي يريد لها لنفسه ، سواء حين ينظر في مرآة الماضي ، أو حين يستشرف صورة المستقبل (٢) ، وكل ما يتفق عليه هو الحد الأدنى من الاتفاق على حفظ الذات بازاء العدوان . وفي غيبة الفكر القوى المسيطر ، الداعى الى الالتفاف ، تكثر المحاولات الجزئية ، من أجل أن يملأ الفراغ ، لأنه لا بد من فكر أو خيال فكر . عند ذاك يندفع الى الساحة أقرب المشتغلين بالكلام الى ميدان الفكر الفلسفي ، وهما الأديب والصحفي . وتستطيع أن تتجول بناظريك في جوانب مشهد الحياة الثقافية المصرية ، فستجد أن كل من يمت الى ميدان الفكر الأصولي ، أو يكاد ، انما ينتهي الى إحدى الطائفتين أو الى كليهما بشكل أو بآخر ، لهذا ليس بدعاً أن نرى شاعراً يشتغل بأمور الفكر .

ولكن صلاح عبد الصبور لم يشتغل بهذه الأمور مجرد اشتغال . بل كان اشتغاله بها بوصفها شديدة الاتصال بكيانه وروحه ، حتى تحولت عنده الى « شواغل وهموم » (٣) ، وحتى أصبح « قارئاً محترفاً ومتأملاً محترفاً » (٣ مكرر) . ان التفسير الحق لاهتمامات شاعرنا الفكرية هو أنه لم يجد من يقدم اليه الحلول التي ترضيه ، فكان عليه أن يبحث عنها قدر استطاعته ، فهكذا الحال دائماً في زمن البدايات ، ومصر هي في المائتي عام الأخيرة في عصر البدايات (٤) . ومن جهة أخرى فانك لن تستطيع أن تمنع عقول الفنانين من الاشتغال بأمور الفكر ، بل ان أعظم الفنانين هم أقواهم فكراً . ولا مناص من أن يندفع الفنان الى ميدان الفكر ، بخاصة اذا وصل به التوتر العقلي الى درجة لا يستطيع معها السكوت عن البحث عن حلول ، وان تكن شخصية ، لأمور أصبحت تشكل لديه هموماً . حين يقول صلاح عبد الصبور عن نفسه انه « قارئ محترف ، ومتأمل محترف أيضاً » (٥) ، فانه يقصد بذلك اشتغاله بأمور الفكر (٦) . لأن تعريف التأمل عنده هو نفسه تصوير للفكر العالمى . يقول بعد اشارة الى احدى محاورات أفلاطون : « الانسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع أن يعى ذاته ، فهو اذن وعى الكون . فالكون قوة عمياء أو جسم عملاقى فائر ، الانسان هو عقله ووعيه . وعظمة ذلك العقل أنه يستطيع أن يعقل ذاته ، وجلال الانسان أنه يقدر أن يواجه نفسه ، أن يجعل من نفسه ذاتاً وموضوعاً فى نفس الآونة ، ناظراً ومنظوراً اليه ومرآة ، ينقسم ويلتئم فى لحظة واحدة . وليس تاريخ المعرفة الانسانية ، بأوجهها العقلية والحدسية والتجريبية ، الا تاريخ هذا التأمل الانسانى فى ذاته ، فمعنى هذا النظر درجة من الانفصال والثنائية ، وقدر من العداوة والمحبة معا ، ولذة اكتشاف الحقيقة وألمها . . . ونظر الانسان فى ذاته هو التحول الأكبر للادراك البشرى ، لأنه يحيل هذا الادراك من ادراك نساكن فائر الى ادراك متحرك متجاوز ، ويرتقى باللغة البشرية الى مرحلة الحوار مع النفس ، الذى هو أكثر درجات الحوار صدقا ونزاهة وتوصلا ، اذ تصبح فيه اللغة نقية صافية خالية من سوء التفاهم وتشتت الدلالات » (٧) .

ويستطيع القارئ أن يجد أمثلة كثيرة لحركة صلاح عبد الصبور كمفكر بين صفحات كتبه ، وبخاصة كتابيه العظيمين « حتى نقهر الموت » و « حياتى فى الشعر » . فاذا نظرت فى فصلى « الأيديولوجية » و « التخطيط » فى كتاب « أفكار قومية » وجدت عرضاً ينم عن طول تفكير وحسن اختبار لطبيعة الأيديولوجية ولطبيعة مشكلة الحكم السياسى . واذا فتحت كتاب « قصة الضمير المصرى الحديث » فستجد متفرقات حول طبيعة العلاقة مع أوروبا ومن ثم حول مشكلة الحضارة . ويمتلئ كتاب « حتى نقهر الموت » بتأملات فى فلسفة الفن . كما يعرض كتاب « حياتى

فى الشعر » صفحات مطولة لتأملات فى الانسان والمجتمع (ص ١١٧ - ١٢٦) والألم والتشاؤم (ص ١٣٥ - ١٣٨) ومشكلة الشر (ص ١٦١) .

واذا كان صلاح عبد الصبور يربط أحيانا الفكر بالأدب ربطا آليا ، جريا على العادة (السيئة) التى كانت سائدة حتى الخمسينات بشكل واضح ، حين يقول فى كتابه « ماذا يبقى منهم للتاريخ » عن طه حسين والعقاد والحكيم والمأزنى انهم قد أعطوا الأدب والفكر العربى أفضل ما استطاعوا حتى الآن (٨) ، الا أنه يعود فى « حياتى فى الشعر » الى نظرة أعمق وأوثق وأشد دلالة ، حين يجعل من الفيلسوف والفنان والنبى أوجها متنوعة لنفس التجربة : « ان هناك ثلاثة طرق من الاجتهاد تحاول أن تمد بصرها فى الانسان لتساعده على تجاوز ذاته ، كى يستطيع بعد ذلك أن يعطى لحياته معنى ، هى الدين والفلسفة والفن . ان النبى والفيلسوف والفنان اذن أصوات شرعية ، وشرعيتها تشمل كل ألوان الحياة الانسانية بغية تنظيمها ، وتخليصها من فوضاها وتنافرها . ومجال رؤيتهم هو الظاهرة الانسانية فى زمانها الذى هو الديمومة ، وفى مكانها الذى هو الكون ، وفى حركتها التى هى التاريخ » (٩) .

وربما اجتمعت بعض صفات هذه الشخصيات الثلاث فى هذا التحديد الذى حدد به صلاح عبد الصبور صفات الشعاع العظيم الذى سيقوم بتجديد الشعر العربى كله (ولا شك أنه كان يرى نفسه وقد تطلعت الى الوفاء بتلك الشروط) : « شاعر مسيطر على لغته وتراثه ، عميق الاحساس بعصره وب نفسه ، واسع الثقافة ، مدرك لتيارات الفكر العالمى ، وموهوب ... أولا » (١٠) .

والحق أن صلاح عبد الصبور لم يكن يريد لنفسه أن يكون شاعرا وحسب ، بل كان يحس أكثر من ذلك بكثير ، ويرنو الى أبعد من ذلك ، كان « يحمل بين جوانحه شهوة لاصلاح العالم » (١١) . لقد كان شاعرا وكان متأملا ، بل كان متأملا « مستولا » شديد الوعي بمسئوليته (١٢) ، ولهذا كان شاعرا ومتأملا « متألما » (١٣) . وربما ترابط كثير من المعانى التى انتشرت فى السطور السابقة ، فى حديث صلاح عبد الصبور عن مغزى مسرحيته « مأساة الحلاج » . ففيه نرى الشاعر المفكر المسئول عن العالم : « كان عذاب الحلاج طرحا لعذاب المفكرين فى معظم المجتمعات الحديثة ، وحيرتهم بين السيف والكلمة ، بعد أن يرفضوا أن يكون خلاصهم الشخصى باطراح مشكلات الكون والانسان عن كواهلهم هو غايتهم ، وبعد أن يؤثروا أن يحملوا عبء الانسانية على كواهلهم . وكانت مسرحيتى « مأساة الحلاج » معبرة عن الايمان العظيم الذى بقى لى نقيا لا تشوبه شائبة ، وهو الايمان بالكلمة » (١٤) .

ولا شك أن الكلمة التي يقصدها صلاح عبد الصبور هي الكلمة المتحركة لا الساكنة ، المغيرة للأشياء لا المدغدة للحواس ، انها التي تسعى الى تغيير العالم . « الدهشة هي ينبوع كل فكر عميق ، لأن الدهشة تقلق النفس الساكنة الفاترة ، وتبعث فيها دوامة التساؤل . واذا بدأ الانسان يسؤل الى المعرفة . يعرف الانسان مكانه على أرض الحياة والواقع ، ويقيسه الى مكان غيره من البشر، وقد يطمح بعد ذلك الى تغييره أو تحسينه، فلاشك أن الغاية الرئيسية للمعرفة هي المقدرة على تغيير العالم ، والسعى الى ذلك المقصد ، الذي هو مبرر وجود الانسان على الأرض » (١٥) .

وقد انتبه صلاح عبد الصبور ، وكل جيله ، الى الرابطة الوثيقة بين الفكر والواقع : « فالأحداث هي حركة الواقع التي تستجيب لها حركة الفكر ، بل هي الأرض التي ينبت فيها الفكر ، وتزدهر أصوله وفروعه ، وتتضح انبثاقاته وتجلياته ، ويتألق رجاله في حياتهم العقلية والذوقية والوجدانية » (١٦) . وها هو تعريف الفكر : « انه حوار الانسان الفرد ، لاكمجوع ، مع الحياة بغية المساهمة في صناعة التطور . ذلك هو حوار المفكرين وأرباب التأمل » (١٧) .

وقد بقى صلاح عبد الصبور دائما على تعريف الفكر بربطه بالعالم . فقد كان قال في كتابه « أفكار قومية » : « الأيديولوجية ... فكر يوجه العمل ، ومذهب ونقطة بدء ، وتحديد واضح للغاية » (١٨) . ويفصل : « الأيديولوجية هي الفكر الذي يوحد العمل ، فهي اذن تشمل المذهب السياسي والفكرى الذي تصدر عنه أعمال الانسان في حالة جماعيته ... وهي ليست ثقافة فحسب ، بل لعل الثقافة أحد مقوماتها . وهي الجوهر الذي يبدو وراء مظاهر العمل السياسي اليومي ، وهذا العمل السياسي اليومي يهدف بطبيعته الى الوصول الى شكل اجتماعي معين . هذا الشكل الاجتماعي تحدده الأيديولوجية » (١٩) .

وحين يقول صلاح عبد الصبور عن نفسه انه قارئ محترف ومتأمل محترف أيضا ، فإننا نصدق ، لأننا نرى مصداق ذلك في شتى جوانب انتاجه . فمن الواضح أنه أحاط بمعالم تاريخ الانسانية ، وخاصة فيما يتصل بالحضارة الاسلامية والحضارة الغربية وتاريخ مصر الحديثة . ومن الجلى أنه اكتسب ثقافة واسعة جدا ووثيقة في نفس الوقت ، سواء منها ما يخص الماضي أو يتصل بالحاضر . وإذا أتيت الى ميدان الثقافة الفلسفية على وجه أخص وجدته يتحدث حديث الفهم الجيد ، وينتقى النصوص الجوهرية ، ويميز جوهر المواقف . ويستجد عنده أسماء أمبادوقليس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وباسكال ونيتشة وغيرهم ، الى حوار أسماء الاسلاميين وبخاصة أهل التصوف منهم . ويستجد عنده أيضا

بعضاً من الاصطلاحات الفلسفية ، مثل : الوجود كمعطى ، الوجود المنشئ ، رؤية العالم ، الحقائق العيانية ، الجدل ، القوة والفعل ، وغير ذلك .

لقد « تسكع » في أروقة الفلسفة ، كما يقول (٢٠) ، ولكنه تسكع العين الفاحصة . وليس أدل ، عند كاتب هذه السطور ، على نفاذ نظرة صلاح عبد الصبور من معرفته واعجابه بالعبقري الفرنسي نادر المثل باسكال (٢١) ، وما أندس من يعرف أهميته بين القارئين بالعربية أو الكاتمين بها ، وخاصة من لم تكن صلتهم بالثقافة الفرنسية صلة مباشرة .

يقول صلاح عبد الصبور ، وهو بسبيل الحديث عن توفيق الحكيم : « المفكر لا يستطيع ، مهما حاول ، أن يبتعد عن مجال السياسة » (٢٢) . وهكذا كان من الطبيعي ، وهو « المتأمل المحترف » ، أن يتصل هو نفسه ، ان لم يكن بمجال السياسة العملية ، فعلى الأقل بميدان الفكر السياسي والفكر الاجتماعي . وقد كان اتصاله بهذا الميدان تاريخياً ، أى من خلال النظر الى مشكلات الثقافة المصرية الحديثة وهى بسبيل صنع « ميلادنا الجديد » (٢٣) . وقد جال صلاح عبد الصبور فى التاريخ المصرى الحديث ، وسبر غوره سبر المدققين ، فرأى أنه تسوده أسئلة كبرى ثلاثة أولها عن الانتماء المصرى ، أهو اسلامى أم عربى أم مصرى ، وثانيها عن طريق التغير ، وهل يكون بالثورة أم بالاصلاح والتعليم ، وثالثها عن علاقتنا مع أوروبا ، وهل أوروبا وحضارتها خير أم شر (٢٤) .

وأظهر كتبه التى تناولت مشكلات الاختيار المصرى الحديث كتابان : « أفكار قومية » (١٩٦٠) و « قصة الضمير المصرى الحديث » (١٩٧٢) ، وان كانت كتبه النثرية الأخرى قد تحتوى هنا وهناك على اشارات مهمة فى هذا الصدد .

وكتاب « أفكار قومية » (فى ٣٩ صفحة) هو واحد من سلسلة لا نهاية لها ، أصدرتها « هيئة الاستعلامات » وقتئذ تحت عنوان « كتب قومية » . وقد كتب فى هذه السلسلة كتاب من كل حذب وصوب ، وكان الهدف منها اشاعة الفكر الرسمى . ولا شك أن هيئة تحرير هذه المجموعة من المطبوعات قد اشارت على المؤلف أو شاركته على نحو أو آخر فى اختيار موضوعاته : « كيف عرفنا عروبتنا » ، « العناصر الثلاثة للأيدولوجية العربية » ، « خصائص الانسان العربى » ، « انها ثورة العرب جميعاً » ، « فلسفة التخطيط » ، « اشتراكيتنا » ، « الواجب الأيدولوجى للاتحاد القومى » .

وقد ظهر فى نفس السلسلة كتب كثيرة أخرى ، تتناول نفس الموضوعات ، لأنها كانت موضوعات الوقت . وقد اندثر ذكر الغالبية الغالبة من تلك الكتب ، وكان يمكن لكتاب صلاح عبد الصبور هذا ألا يكون أكثر من تعبير عن الفكر الرسمى فى وقته ، ومع ذلك فإن الكتاب

تغلب على صعوبة « الرسمية » و « التكرار » بأن أدخل في ثنايا معالجته لمسات شخصية ، كما أن معالجته ذاتها كانت متميزة ومتفردة . فهو يأتي على ذكر « العروبة » من زاوية تجربته الشخصية ، وهو يميل بركبها الى الاتجاه الذى يفضله ، اتجاه « الأصالة والمعاصرة » و « التفتح » ، فى حين يميل ركب « العروبة » بطبيعته ، كالمعتاد ، الى تأكيد الماضى والى الاتجاهات الانفعالية الحماسية ، ومن ثم اللاعقلية ، والى النظر شذرا الى الحضارة الغربية ، التى ظن صلاح عبد الصبور أنه لابد لنا من اللحاق بركابها . وهو حين يتحدث عن « الأيديولوجية العربية » يضع حديثه فى نسق بسيط وقوى ومرتب معا ، ويؤكد فى حديثه مسألة ستشغل باله دائما ، وهى الانسان الفرد وسعادته ، وهو بهذا يرفض بذلك ، ضمنا ، الاتجاهات الجمعية أو « الشمولية » ، ويؤكد هذا فى حديثه عن الاشتراكية ، حين ينص على أن الاشتراكية لا تتم بدون الحرية (٢٥) ، ويرسل سهمها الى التقليديين الماركسيين حين ينبههم الى أن لينين كان قد قال : « القومية نزعاً عدوانية متعصبة » ، ولكن ها هى روسيا وقد عادت الى « الركن الركين فى النفوس ، ألا وهو الاحساس القومى » (٢٦) .

أما فى فصل « انها ثورة العرب جميعا » فانه يحاول محاولة طريفة . تستند الى طريقة النظر الكلية التى نلمح كثيرا من تطبيقاتها عنده ، وفيها يريد أن يجعل من ثورة سنة ١٩٥٢ جماعا « لتاريخ العزب الثورى كله » . واذا كان الفصلان الأخيران ، عن الاشتراكية والاتحاد القومى ، لا يزيدان عن ترديد المعلوم وقتها ، فان الصفحات التى خصصها لفلسفة التخطيط تعد أبرع وأقوى ما فى الكتاب وأكثرها دلالة على اختيارات المؤلف الشخصية .

لذلك أنه لا يتحدث هنا عن التخطيط الاقتصادى ، بل عما وراء التخطيط ، أى عن فلسفته ، وما فلسفة التخطيط الا موقف معين من وظيفة الحكم السياسى . وبهذا يتحول الفصل الى دراسة لمفاهيم الفرد والحكومة والحرية . ويعرض صلاح عبد الصبور لموقفين متطرفين : نظرية روسو ، وهو يراها فردية خالصة ، ونظرية هيجل ، وفيها تسود فكرة الدولة التى تسيطر على الفرد حتى تمحوه ، ثم يقدم هو صورة ثالثة « للتكامل الاجتماعى » . « وتقوم هذه الصورة على أن الانسان لا يختار أن يكون « اجتماعيا » ، ولا يستطيع أن يكون « فرديا » ، والمجتمع ليس عدوا للفرد ، وليس هو قوة أعلى منه ، بل ان تقدمه هو مجموعة الطاقات الخلاقة لجميع الأفراد الذين يكونونه (٢٧) . ونقرأ هذه الصياغة الجيدة : « ان الأفراد محتاجون الى هذا الجهاز المنظم » ، وان الحكومة لا تسلب تحقا ولا تقتات على حرية ، ولكنها « تمارس دورا » . ونقرأ كذلك : « يتسع نفوذ الدولة ويضيق تبعا لحاجة الأفراد ، لا تبعا لما يتنازلون

عنه من حرية « (٢٨) . وقد سبق أن أشرنا الى أهمية مفهوم سعادة الفرد عند صلاح عبد الصبور ، وسيبقى دائما على ذلك ، وكيف يكون شاعرا من لا يعنى استقلاله ويحرص عليه ؟!

وباختصار ، فإن كان هذا الكتاب يسير فى اطار الخط الرسمى للوقت ، فانه ، مع ذلك ، يحتوى على لمسات ومواقف شخصية متفردة ، ويدل على وعى سياسى وفكرى واضح ، وعلى اختيارات وعقائد محددة ، وتسوده نغمة الاعتدال والتوسط ، ولكن دور « مصر » فيه خافت .

ويعلو صوت « مصر » فى الكتاب الآخر : « قصة الضمير المصرى الحديث » (١٩٦٩) . ولعل السبب يكمن فى الفرق بين التاريخين . فلا شك أن هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ جعلت الأذهان تتعلق بالثابت المضمون ، وهو مصر ذاتها .

ويعالج هذا الكتاب ، الذى نشر مقالات منفصلة فى بعض المجلات ، مشكلة « الانتماء المصرى » أهو اسلامى أم عربى أم مصرى ، كما يعالج مشكلة الثورة والاصلاح ، ومشكلة العلاقة مع أوروبا ، وهل هى خير أم شر ، وذلك من خلال مواقف عدد من أهم رجالات مصر الحديثة : الجبرتى ، محمد على ، حسن العطار ، رفاعة الطهطاوى ، أحمد عرابى ، عبد الله نديم ، محمد عبده ، مصطفى كامل ، سعد زغلول ، أحمد لطفى السمين ، طه حسين ، العقاد ، وهو يضيف الى هؤلاء جميعا جمال الدين الأفغانى . .

وقد كان من الطبيعى لصلاح عبد الصبور ، ونظرا لثقافته ودراسته وفنه ، ألا يمد بصره الى ماضى مصر العتيق الا نادرا جدا وسريعا ، وأن يضع مشكلة الانتماء فى الحدود الاسلامية والعربية والمصرية الحديثة ، والحل الذى اقترحه هو : « ان هذه الانتماءات الثلاثة لا يعارض بعضها بعضا ، وانما يتمم كل منها الآخر بشكل من الأشكال » (٢٩) . وعلى الرغم من أنه يؤكد حيننا أن القومية لا تقوم على الدين (٣٠) ، وأن القومية العربية ليست قومية جنسية بل ثقافية ولغوية (٣١) ، فاننا نراه يقول حيننا آخر : « أجدادنا العرب ، وحكيمهم القومى محمد العظيم عليه السلام » (٣٢) ، ويتحدث حيننا ثالثا عن « الفخر ببنوتنا للفراعين والعرب » (٣٣) . وهكذا ، نراه مقلقل الاتجاه فى هذا الميدان .

ولكن ربما كانت هذه القلقله على مستوى التعبير وحسب ، أو على مستوى طريقة التوفيق ، أما الجوهر فيها هو ذا : « ما مصر الا معشوقتنا الأولى ، وما نحن جميعا الا عشاقها وخدامها الصغار الذين نطمح انى أن نقسوم بشرف العشق وفرض المحبة » (٣٤) . ان مصر ، فى كتساب

« قصة الضمير المصرى الحديث » ، هى مصر المستمرة المتجددة ذات « السر المتجدد العظيم » (٣٥) . فانظر اليه وهو يجيب عن سؤال شاعر أمريكى بعد النكسة بشهور : « اذن أنت مصرى ٠٠٠ كيف حال مصر ؟ » ، يقول : « وأجبتة : حالها متى ياسيدى ؟ حالها الآن أم منذ سبعة آلاف سنة ان هذه اللحظة المريرة هى مجرد دقيقة من أيام تاريخها الأزلى ، دقيقة من الألم العميق ، تستأنف بعدها ابتسامتها الخالدة ٠٠٠ اننا رأينا كثيرا وعرفنا كثيرا . حين تموت وتحيا مرة فى التاريخ ، تعرف أن الموت عارض ، وان الحياة هى الحق » (٣٦) .

واذا كان هناك ما هناك من تردد بازاء قضائية الانتماء ، فان صلاح عبد الصبور لا يترك شكاً حول الجانب الذى يميل اليه فى قضية التغيير : أياكون عن طريق الثورة أم الاصلاح . يقول وهو يتحدث عن ثورة عرابى : « سيظل الضمير المصرى موزعا بين اتجاهين نبتا فى تلك الأيام ، واختلف حولهما المستنيرون من أبناء مصر : هل يكون التغيير بالثورة أم يكون التغيير بالاصلاح : أما الذين يرون التغيير بالثورة فسيكونون هم ضباط الجيش المصرى وقادته ، وسيكون لسانهم الناطق هو عبد الله النديم . أما الذين يرون التغيير بالاصلاح فسيجدون فى التعليم قصارى أمانهم ، ويحملون بأمة قارئة كاتبة ، وسيكون منهم على مبارك ، الذى يبتعد عن الثورة العرابية فى أوج التأهب لها ، حتى اذا شبت واشتعل أوارها عاد الى قريته فى « برمبال » ليصلح أرضه ويتعهددها ، فاذا استتببت الأمور رجع الى سدة الوزارة مستأنفا مشروعاته التعليمية ، وسيكون منهم محمد عبده ، الذى يميل الى الثورة بعض الميل ، حتى اذا فشلت لام النفس على تورطه فيها » (٣٧) .

وهو على الرغم من أنه يميل الى جانب الثورة ، « يتفههم » دواعى حزب الاصلاح . وهذا دليل على احترامه للرأى الآخر حين يتحدث عن ممثلى الاتجاهين ، عبد الله النديم مع حزب الثورة ، ومحمد عبده مع حزب الاصلاح : « انهما مزاجان أو طبيعتان ، ولا نقول انهما ينتميان الى طبقتين مختلفتين الا بمقدار ٠٠٠ كان مزاج النديم مزاج الفنان الشعبى ، الممثل ، الصحفي ، رجل الدعاية . أما مزاج الشيخ فقد كان مزاج المعلم المتفلسف المتأمل فى الأمور ، الذى يتوقف ليسأل دائما عن الغاية والهدف ، قبل أن يخطو خطوة فى الطريق » (٣٨) .

وهو يعلن رأيه صريحا أيضا فى المشكلة الثالثة : الموقف من أوروبا . فهو يؤكد فكرة « الحضارة الواحدة » (٣٩) ، ويؤكد ضرورة الأخذ عن الغرب ، ولكنه لا يرضى بدعوة الاستغراب التى دعا اليها حيناً من الدهر طه حسين وغيره . « هذه الدعوات الحارة الى الاستغراب هى لون من

السخط على الواقع ، حين تستبد الحماسة بهذا السخط فتحرفه عن مجاله الصحيح . فنحن مع هؤلاء المفكرين فى أن فكرنا مكبل بالأغلال والقيود المتوارثة ، وأن أدبنا لا يرقى الى مجال المقارنة بأدب الغرب ، بل ان حياتنا ينقصها هذا التمدد الصحى الذى يشكل توقا الى الأحسن وتجاوزا للواقع الى تخوم جديدة . ولكننا أيضا نعرف أن مكاننا جغرافيا هو هذا المكان ، وأن وراثتنا البيئية هى هذا الميراث العربى الذى كان زاهرا وافيا باحتياجات عصره يوما ما ، وأن كل ما نكسبه من الاستغراب هو أن ننسى مشية الغراب ولا نستطيع أن نقلد مشية الطاووس » (٤٠) .

قلنا ان صلاح عبد الصبور يتناول فى كتاب « قصة الضمير المصرى الحديث » مسائل وشخصيات مجتمعه ، وهو يتناول الشخصيات من خلال المسائل ، أى من خلال المواقف التى اتخذها بعض من أعلام تاريخ مصر الحديث بإزاء المشكلات الكبرى التى واجهها الضمير المصرى فى المائتى عام الأخيرة . ولم يكن تناول له للشخصيات بداعى السهولة ، بل تطبيقا لفكرة أساسية عنده ، وهى أن الفكر هو حوار الانسان الفرد مع الحياة (٤١) ، فهناك الظروف الموضوعية من جهة ، والانسان الفرد المفكر من جهة أخرى ، والنتائج هو الموقف .

وقد تخير موقفا أو موقفين لكل شخصية تناولها فى ذلك الكتاب ، مما عده معبرا عن الاتجاه العام لتلك الشخصية . فقد أخذ من الجبرتى موقفه المندھش الى حد العجز بإزاء الحملة الفرنسية ، وأخذ من محمد على موقفه من تحديث مصر ودوافع ذلك عنده ونتائجه الموضوعية على أرض الواقع بما يتعدى توقعات الوالى الطموح (٤٢) ، وأخذ من رفاعة الطهطاوى موقف الاندھاش العظيم بإزاء الحضارة الأوروبية وموقف التأييد الضمنى لاتجاه الثورة والتغيير ، ورأى فى جمال الدين الأفغانى موقف التردد بين الاتجاه الدينى المحض واتجاه يرى مشكلات الشرق أشمل من هذا ، وأنها فى جوهرها مشكلة حضارة ، ورأى فى محمد عبده موقف رجسلا الاصلاح لا الثورة ، ورأى فى عبد الله النديم عكس ذلك ، ورأى فى أحمد لطفى السيد ممثل طبقة كبار الملاك ، الى غير ذلك .

وقد حاول صلاح عبد الصبور الوصول الى خيط أساسى يمتد خلال مجمل تاريخ الوجدان المصرى الحديث . وقد رأى أنه خط الاستنارة : « وهكذا بدأت مصر تمضى فى طريق الحداثة والمعاصرة وتنتقل خطوة بخطوة من ظلام القرون الوسطى الى ساحة العصر الحديث . ومن الحق أن الظروف الاقتصادية والسياسية التى مرت بها مصر قد أثرت تأثيرا بالغيا فى تجديدها خطى هذا الطريق ومجالاته ، ولكن البشائر الأغلب ،

بلا شك ، كان هو تيار الاستنارة الذهنية والعقلية والوجدانية ، الذى قاد مصر فيه أدباؤها ومفكروها وعلمائها وفنانوها » (٤٣) .

ووفقا لهذا الخط ، فإن كل الشخصيات التى عالجهها صلاح عبد الصبور تكون قد شاركت على نحو أو آخر فى تغذية تيار الاستنارة ، سواء فى ذلك رجال من الواضح أن قلب صلاح عبد الصبور مال اليهم ، مثل رفاعة الطهطاوى وعبد الله النديم وطه حسين ، ورجال كان مخلصا لاتجاهاتهم على نحو أو آخر ، مثل محمد على ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد ، وآخرون وقف منهم موقف التحفظ بعض الشيء ، مثل جمال الدين الأفغانى ومصطفى كامل وعرابى نفسه . وإذا كان هناك شخص وجه إليه صلاح عبد الصبور سهام النقد فى كتابه هذا وازور عن الانتماء إليه واضح الازورار فانه أحمد لطفى السيد من غير شك . ومع ذلك فما أنت تراه يتحدث بصدق قضية الموقف من أوربا حديثا فإذا هو أقرب ما يكون ، فبنى ومعنى ، من طريقة أحمد لطفى السيد : « ترى ماذا تريد بنا أوربا ؟ لقد تنبهنا الى أنهم يعرفون ما لا نعرف ، فحاولنا أن نلهم بمعارفهم ، ونكتسب خبراتهم ، وتنبهنا الى أنهم لا يعيشون كما نعيش ، فحاولنا أن نقرب أسلوب حياتنا من أسلوب حياتهم . اننا نقلدهم ونتعلم منهم ، بل اننا نريد أن نحكم بلادنا كما يحكمون بلادهم ، فنقر فيها حكومة دستولة ، ودستورا ينظم العلاقات بين الحاكم والمحكوم . » (٤٤) وهكذا فكان صلاح عبد الصبور يثبت بهذا سمة رئيسية من السمات الأساسية للشخصية المصرية ، ألا وهى سمة الاعتدال وما ينتج عنها من رغبة فى التوفيق والتوسط .

ولعل هذه الملاحظة الأخيرة أن تنقلنا ، بعد الحديث عن مواقف صلاح عبد الصبور من رجالات الفكر المصرى الحديث ومشكلاته ، الى الحديث عن جانب لا يقل أهمية عن ذلك ، ألا وهو طريقته فى تناول المسائل ، وهى طريقة تدل على قوة وعمق ونبل جميعا .

« لست أكاديميا » - هكذا يقول صلاح عبد الصبور فى مقدمة كتابه « قصة الضمير » (٤٥) . ولكن من قال ان الأكاديميين لهم وحدهم الحق تناول التاريخ ؟ ومن قال ان جمهور القسراء لا يتجه الا اليهم ؟ ان صلاح عبد الصبور كان يتجه الى جمهور غريض ، ولكنه لم ينزل الى مستوى التبسيط المخل أو المكررات الساذجة ، بل كان يحاول دوما فى كتاباته التى نتحدث عنها هنا أن يضع فكرة جوهرية أمام القارئ ، وما ذلك الا لأنه كان يكتب نتائج بحوثه بنفسه لنفسه . وعلى الرغم من أنه كان يشغلون أحيانا ، فحينما نطن ، الى استطرادات مثيرة أو غفاهات تاريخية

أو شخصية ، مما يحب رؤساء التحسير في المجلات ، فانه كان سرعان ما يعود الى خيطه الجوهري الكاشف .

ومن أهم معالم طريقة صلاح عبد الصبور في تناول مسائل تاريخ الفكر احساسه القوى « بالحركة » ، وتطبيقه لهذا في تناوله للمسائل والشخصيات . صحيح أن تلك الفكرة كانت شائعة بين مثقفي جيله ، وأنها كانت تتخذ اسم « الجدل » عند عاشقي الاصطلاحات ، ولكن صلاح عبد الصبور طبقها عمليا في خطوات فهمه وفي تتابع عروضه ، كما أنه لم يأبه ، فيما بدا لنا ، للاصطلاحات كثيرا ، وانما كان يتجه الى التعبير المباشر عما يحس به هو . لهذا فانك واجده مستخدما كلمة « الجدل » حقا ، ولكنه يضيف عليها معناه هو ، ويبتعد عن المأثور عن هيجل أو ماركس ، وان كان يعلق أفكاره على بعض اسم سقراط يقول : « ليس معنى النظر في الذات هو الانكباب على النفس ، بل ان الذات هنا تصبح محورا أو بؤرة لصور الكون وأشياءه . ويمتحن الانسان من خلال النظر في ذاته علاقته بهذه الأشياء ، وقد يدبر نوعا من الحوار الثلاثي بين ذاته الناظرة وذاته المنظور فيها وبين الأشياء . ومن خلال هذا الحوار تتولد الحقيقة التي يحدثنا سقراط أنه من المستحيل أن تغرس في نفس الانسان ، ويعلمنا أنه لا بد من ادراكها بالجدل ، الذي يبدأ بالفكرة ، أي الذات الناظرة ، ثم امتحان الفكرة بالشك ، أو التأمل في الذات المنظور فيها ، مستعينة في ذلك بالحقائق العيانية ، وهي الأشياء » (٤٦) . والحق أن في هذه السطور تعريفا طريفا لفكرة الجدل ، الذي يربط بين المفكر والفكرة والأشياء .

وقد تنبه صلاح عبد الصبور الى التعدد في الكون ، ولذلك فقد انتبه الى المتضادات ، وقام بعمل الموازنات ، بسل مال الى التوفيق كثيرا ، ولم يغادره حس الاتزان .

انه في كتابه المذكور يضع الطهطاوي بازاء الجبرتي ، ومحمد عبده بازاء الأفغاني ، والنسديم في وجه كل معاصريه . وهو يهاجم محمد علي حيناً (٤٧) ، ولكنه يوازن هجومه بحكم تمليه محبة الحقيقة : « فليذكر المؤرخون ، الذين يحاولون المغالاة في الاساءة الى محمد علي ، بتصوير اختياره لأعضاء البعثات مقصورا على أبناء الترك والماليك ، أنهم يسيئون أيضا الى مصر كما يسيئون الى الحقيقة : فقد أصبح هؤلاء الشباب بعد عودتهم هم صناع اليقظة المصرية الحديثة وأعلام تاريخها الفكري والعمل » (٤٨) . أما التوفيق فهو نزعة اضطر الى اللجوء اليها اضطرار أهل العصر واضطرار الضمير المصري كله . فهو مضطر الى التوفيق بين بؤرتي قضية وقع فيها ، في رأينا ، أصحاب الأقلام في الأعوام الثلاثين

الأخيرة ، دون أن يفحصوا عن قرب ما اذا كانت حقاً أم مخادعة ، أقصد القضية التي سموها « الأصالة والمعاصرة » ، فيقول : « نستطيع أن نقول ان المعجزة المصرية قد استطاعت أن توفق بين وراثاتها وحاضرها ، وأن تمزج بين ثراها وتأثرها به » (٤٩) وهو يوفق أيضاً بين القديم والحديث توفيقاً انتقائياً : « أدبنا الحديث ، لن يصاب عوده ، وتستقيم مفاهيمه الا اذا واجهنا تراثنا مواجهة شجاعة ، فألقيناه من على ظهورنا ، ثم تأملناه لناخذ منه ما يصلح لنا في مستقبل أيامنا ، فضممناه مغتبطين الى مكونات نفوسنا » (٥٠) .

المعلم الثانى من معالم منهج صلاح عبد الصبور يمكن أن يكون الرغبة فى الشمول ، أى النظرة الكلية . فهو مثلاً ينظر الى الماضى بعين وعينه الأخرى على الحاضر والمستقبل . ومن يقول الشمول ، يقول الكل والأجزاء . وقد بدا لنا أن صلاح عبد الصبور لا ينظر الى جزء فى ذاته ، بل فى إطار الكل الذى ينتمى اليه . وهكذا كان كتاب « قصة الضمير » . فهو تفصيل لطرائق بعض المفكرين فى حل مشكلات رأى مؤلفه أنها هى التى تحكم سير الفكر المصرى الحديث كما رأينا . وعلى نفس طريق النظرة الشمولية يهتم صلاح عبد الصبور دوماً بجلاء الخلفية الاجتماعية والتاريخية للحدث أو الفكرة . فانظر مثلاً الى عرضه لنشأة الرواية والقصة فى الأدب العربى الحديث (٥١) ، أو الى ظروف نشأة المسرح فى مصر (٥٢) ، أو الى حال مصر وقت ميلاد رفاة الطهطاوى (٥٣) . ولتنظر على الخصوص ، فى تعليقه البارع على نص شهير لمحمد عبده عن أحوال مصر عام ١٨٧١ . يقول : « هذا تشخيص محمد عبده لحال مصر قبل نزول جمال الدين بها ، وهو رأى لا بد أن يحكم بصوابه لو كان الأمر متعلقاً بسواد هذا الشعب . فحين تستحكم الأمة ، ويمد الفقر سلطانه فلن تجد رأياً أو تفكيراً فى مصالح الأمة . . . والفقراء والأميون لا يتحركون للإصلاح الا اذا حركتهم ثورة شعبية كاملة . . . » (٥٤) .

ومن يتحدث فى شمول ، تكون لديه ، كذلك ، القدرة على التلخيص الوافى ، والقدرة على رد المتعدد الى الواحد . وقد كان صلاح عبد الصبور قادراً على التلخيص الجيد ، حتى لقضايا خصومه ، بل ربما أجاد هنا أكثر من أجادته فى غير ذلك . فها هو ذا يلخص أحمد لطفى السيد فى سطور : « كانت آراء أحمد لطفى السيد الفكرية تقوم على ثلاثة محاور ، أولها إيمانه بالتطور إيماناً أقرب الى اليقين الدينى ، فهو يؤمن بأن اليوم خير من الأمس ، وأن غداً سيكون أفضل من اليوم . . . والمحور الثانى من أفكار لطفى السيد هو كراهيته لاستعمال القوة فى أى أمر من الأمور . . . أما المحور الثالث فهو إيمانه بالمنفعة كفلسفة عملية » (٥٥) . وها هو

ذا يلخص في براعة شديدة جوهر « الفكر الاصطلاحي » : « نقصد بالفكر الاصلاحي هذا اللون من الفكر الذي يواجه القضايا الملحة والمواقف الحاسمة. فيؤثر أن يتناولها بالدرس حتى يفصل أجزائها ، ويرتب الحاسم وغير الحاسم فيها ، ثم يتناول جانباً من جوانبها يجده أقرب إلى العلاج وأجدر بالحل ، فيركز فيها معركته ، مؤجلاً غيرها من أوجه القضية أو الموقف إلى أمد قريب أو بعيد . انه فكر القضايا الجزئية والحلول القريبسة ، فكر التوسط والمهادنة والتأجيل » (٥٦) .

أما قدرته على رد المتعدد إلى الواحد ، فكفى عليها شاهداً أنه يلخص كل رفاة الطهطاوى في كلمتين : « المندھش الأعظم » ، ويعلم من يعرفون فكر رفاة وحياته كم تنطبق عليه هاتان الكلمتان أكمل انطباق .

ولكن ربما كانت السمة العظمى في طريقة صلاح عبد الصبور في التناول هي الصدق . وهي لا شك ما كان يقصده من تعبير « النزاهة الفكرية » ، التي يقول في تعريفها : « هي المقدرة على تخلص النفس من تحيزات وأهوائها ، ومحاولة النظر إلى الحقيقة في قلبها وصميمها . فالحقيقة عندئذ هي هدف يقصد لذاته ، بغض النظر عن انتماءاتنا وميولنا . والحقيقة جوهر مضيء لا تشغل العين عنه بالنظر إلى حواشيه وهوامشه وانعكاساته . وهذه النزاهة الفكرية هي القيمة الخلقية الأولى التي يجب أن يتحلى بها أهل الفكر والتأمل ، وهي التي تبرر وجودهم في المجتمع ، وشرعيتهم فيه كنخبة يحق لها القيادة والتوجيه » (٥٧) .

إن الصدق هو احترام الحقيقة . وفي هذا الصدد نجد نصاً يصبح أن يكون علامة على إنتاج صلاح عبد الصبور كله : « انى أحرص على الحقيقة دون أن ألوى عنقها لتستجيب للتحامل أو الكراهية ، ولكنى أيضاً سأكشفها بأوضح ما أستطيع » (٥٨) . وقد نلمح هنا إشارة إلى نوع من العلاقة الجدلية بين الباحث والحقيقة ، فكأنها تستخفى عليه ، أما هو فانه يكشف سرها ، حرصاً منه عليها . والحريص على الحقيقة منصف واضح وضريح ، لا يحابى حتى الأصدقاء . أما الانساف فقد رأينا مثلاً عليه في الموقف من محمد علي . وفي كتاب « حياتي في الشعر » مثل عليه آخر ، حين فرح صلاح عبد الصبور بقراءة كتاب أنصف « نيتشه » من تهمة العدمية والنازية (٥٩) . وأما الوضوح فان صلاح عبد الصبور يطلبه في « حتى نقهر الموت » من المؤرخ الأدبي وهو بسبيل الكتابة عن الشعراء ، بحيث لا يسقط شيئاً من حياتهم ، سواء في ذلك ما بدا سلبياً أو إيجابياً (٦٠) . وأخيراً فان الصراحة هي مما مارسه صلاح عبد الصبور مرات ومرات ، وهو بسبيل الحديث عن طه حسين أو عرابي أو سعد زغلول أو محمد عبده ، أو عن ذاته هو نفسه . يقول : « أظننى أجاوز

الحقيقة كثيرا اذا قلت انى عرفت كل ذلك [يشير الى المذاهب الأدبية الغربية والشعراء الغربيين الكبار] عن قرب ، بل لعل لم أعرف شيئا منه عن قرب ، فقد كانت معرفتى بهذه الآراء وهؤلاء الأشخاص لا تعدو الشذرات المتفرقة » (٦١) .

وحب الحقيقة على مستوى البحث يفضى الى الموضوعية والى قرينتها الروح النقدية . وهنا نجد صلاح عبد الصبور دائب السعى لتفسير الأفكار والمواقف ، نيدعو الى أن تكون « المناقشة المنطقية الهادئة » (٦٢) ، وليس الهجوم اللاذع ، سبيل الحوار ، ويسعى للتمييز بين المختلطات (وانظر مثلا فى تمييزه بين السلفى والمحافظ (٦٣) ، وبين الأديب الكبير والأديب التاريخي (٦٤) ، وبين التشكيل فى القصيدة ومعمارها (٦٥)) ، ويحذر من عدد من مهاوى البحث ، أهمها آفتان « شقيتان » هما التخرج والنائم ، أى تغليب الحياء على الصراحة ، وتغليب المثال على الواقع ، والتهرب من الحقائق والحماسة التى تصرف عن النظر فى النواقص (٦٦) .

ومن كان هذا دأبه اتسمت أحكامه بالاتزان فى العسادة . وليس عليك الا أن تنظر الى تقييمه لدعاة « التيار الاصلاحى » وحزب الأمة على الخصوص : « ان أسوأ ما فى التوسط أنه يقود الى التنازل ، والتنازل يقود الى المساومة ، ثم تعمى. بعده العين عن الرؤية الصحيحة للأمور . وقد كانت هذه الطبقة من الأعيان بمدارسها الفكرية المختلفة داعية الى التوسط . وكانت أجنحتها الفكرية بلا شك أسلم قصدا وأقوم منهجا من أجنحتها السياسية ، فلأجنحتها السياسية أخطاؤها التى تصل الى حد الانحدار الوطنى ، ولكن أجنحتها الفكرية قد خاضت كثيرا من المعارك الموفقة ، التى أسهمت فى تقدم الوطن ... » (٦٧) .

ان ايثار الحقيقة يفضى ، كذلك ، الى الجسارة ، فالقايض على الحقيقة لا يعرف النكوص . وما أصدق قول صلاح عبد الصبور عن طه حسين (وهو قول يصدق عليه هو نفسه) : « لقد أقدم على دراسة هذا الأدب بجرأة لا تشوبها القحوة والتهوين ، وبمحببة لا يشوبها الاستخذاء » (٦٨) . وتتجلى جسارة صلاح عبد الصبور أوضح ما تتجلى ، فى رأينا ، فى إعادة تقييمه لكثير من الشخصيات التى تناولها بالفحص ، حين بدت سمات تلك الشخصيات كأنها قد استقرت فى الأذهان على نحو أو آخر سلبا أو ايجابا ، سواء أكان يميل الى تلك الشخصيات أو يزور عنها . فهو يأخذ ، مثلا ، على رفاعة الطهطاوى (بغير حق فيما يبدو لنا) أنه : « تبنى الدعوة الى العامية » (٦٩) ، ويأخذ على عرابى تراجعها عن الموقف الوطنى بعد عودته من منفاه وامتداحه للاحتلال البريطانى (٧٠) ، ويشير الى قمع سعد زغلول وهو رئيس للوزارة للاضطرابات العمالية ، والى

انصرافه عن القضية الاجتماعية (٧١) ، ويعلى من شأن عبد الله النديم ،
ويجعل منه أحد القادة الفعليين للثورة العراقية (٧٢) ، ويسخر سخرية
هادئة من على مبارك (٧٣) ، ويهاجم في قوة بعض اتجاهات محمد عبده (٧٤) .

ولكن ربما كانت أدل صورة على جسارة صلاح عبد الصبور وعلى
صدق بصيرته معا هي ما تمثل في موقفه النقدي من جمال الدين الأفغاني .
فقد كان مستقرا في الأذهان ، ولا يزال ، أن هذا الرجل هو أقرب ما يكون
إلى مرتبة الشوار الأنقياء الأطهار المخلصين ، بل حاول بعضهم رفعه إلى
ما يقرب من مرتبة الأنبياء . وإذا راجعت ما كتب عنه لم تجد إلا مديحا
وانبهارا ، وإذا حاولت الرجول إلى أصول أولى عن سيرته أو أفكاره وجدت
غموضا وتناقضا ، هذا إذا تيسر لك ذلك ، وما نظنه يسيرا أو ممكنا
للمثقف في البلاد الناطقة بالعربية ، لأن أتباع الأفغاني نجحوا في وضع
شخصه في ضبابة سميكة ، وأرادوها ضبابة نورانية . لهذا فأننا لا نظن
أن صلاح عبد الصبور قد رجع إلى المصادر الأولى حول الأفغاني ، ولا نظنه
تعدى في قراءته ما كتبه الأتباع الخاضعون (٧٥) . ومع ذلك فما أصدق
بصيرته وما أصح روحه النقدية حين أدرك من خلال الضباب بعضا من
مواطن التناقض والضعف الذي نرجو أن تكشف عنه دراسات نقدية قريبة .

ولعل أهم ما استكشفه صلاح عبد الصبور بشأن الأفغاني هو
كذب الادعاءات التي روج لها الخاضعون السذج من أن هذا الرجل الغريب
هو واهب مصر روحها الثورية ، ومحرك تقدمها العلمي والأدبي . يقول
صلاح عبد الصبور : « لقد أعطى الأفغاني مصر ، وأعطته مصر » . ويقول :
« جاء جمال الدين الأفغاني إلى مصر وهو يحمل بضعة أفكار ، وغادرها وقد
أضاف إلى فكره أفكارا جديدة واتضح في نفسه أفكاره الأولى فأصبحت
أكثر عمقا ورسوخا وثراء . وكان ذلك كله ثمرة للقيائه مع المفكرين
المصريين أولا ، ومع الواقع المصري خلال الأعوام الثمانية التي عاشها في
مصر بعد ذلك » . وهكذا فإن فضل مصر عليه عظيم . لأن « هذا اللقياء
هو الذي جلا الوجه المستنير للشيخ جمال الدين الأفغاني » (٧٦) .

وهنا نضع أيدينا على الكشف المهم الثاني لصلاح عبد الصبور :
أن هناك وجهًا مستنيرًا لجمال الدين الأفغاني ووجهًا آخر أقل استنارة .
فصحيح أنه دعا طوال حياته إلى الثورة الإسلامية الشاملة للوقوف في
وجه الاستعمار الأوروبي الزاحف ولكنه صحيح أيضا أنه رأى أن يكون
ذلك في ظل الخلافة العثمانية ، وأنه كان يظن حينًا أن المشكلة الشرقية
مشكلة دينية ، وحينًا آخر أنها مشكلة سياسية أو مشكلة حضارية ،
وأنه كان يمتدح الاشتراكية في سطر ويهاجمها في سطر (٧٧) .
وها هي ذى الخلاصة التي توصلت إليها بصيرة صلاح عبد الصبور :

ان موقف جمال الدين الأفغانى بازاء الفكر الغربى وفلسفته ، وبازاء العلم والاشتراكية ، « هو موقف سلفى شديد المحافظة » (٧٨) . ومع ذلك فان هذا المتأمل النبيل الحريص على النزاهة الفكرية يستطرذ على الفور ليقول : « ولعل له فى ذلك بعض الحق ، فنحن نعلم أن الغرب لم يؤثر فى الشرق بعلمه وحضارته فحسب ، بل باستعمارهم واقتصامهم المتقدم ، وكثيرا ما اختلط الوجهان فى نظر أبناء الشرق ، فأنكروا الغرب جملة ، وكل ما يأتى منه » (٧٩) .

ولا نخال أننا فى هذا القسم عن المنهج عند صلاح عبد الصبور قد استغرقنا سائر الموضوعات المتصلة به ، فلا يزال هناك كثير من الظواهر التى تستحق التوقف عندها ، ومنها مثلا سخريته ، ومنها كيفية ظهور الشاعر أحيانا مطالا من فوق أكتاف مؤرخ الأفكار فيه ، وغير ذلك مما لا نستطيع الخوض فيه فى هذا المقام .

وبعد ، فقد حاولت الصفحات السابقة جلاء بعض مواقف صلاح عبد الصبور من الفكر المصرى الحديث رأيا ومنهجيا . ولا شك أن الموقف الفكرى لصلاح عبد الصبور نفسه يستحق أن يكون موضوعا لدراسة أخرى مستقلة ، تكشف اختيارات هذا الضمير النبيل ، شاعرا ومفكرا معا ، حيث ترك لنا الخيط الهادى : « أعظم الفضائل عندى هى الصدق والحرية والعدالة ، وأخبت الرذائل هى الكذب والطغيان والظلم » . « ان شعرى بوجه عام ، هو وثيقة تمجيد لهذه القيم . وتنديد بأفسادها . لأن هذه القيم هى قلبى وجرحى وسكينى معا » (٨٠) .

الهوامش

(١) راجع التمييز الطريق بين الأسئلة الساكنة والأسئلة المتحركة فى « قصة الضمير المصرى الحديث » (١٩٧٢) كتاب الاذاعة والتليفزيون . ص ٢٨ . ونشير الى أننا سنذكر عند أول رجوع الى مرجع ما سنة طبعته ونوع الطبعة التى رجعنا اليها . ثم نذكره بعد ذلك بعنوانه وحسب .

(٢) يقول صلاح عبد الصبور فى شهادة شباب جيله فى الأربعينيات : « تشعبت أمامنا الاتجاهات ، وعاد البعض الى السلف الصالح ، بضماير لم تفتتح لاتجاهات العصر وأهدافه ... وتعلق البعض بأوروبا فى مظاهر حضارتها المتقدمة وعلمها التطبيقى وديمقراطيتها التقليدية ، وتعلق البعض بالمذاهب الجديدة الوافدة ، دون تمعن أو تمحيص ، وانما أعجبتهم منها الصورة البعيدة بخطوطها الواسعة ، وهم يستقون معرفتهم بها من مصدر واحد ، وثبع واحد . وتمزقت وحدة الأمة ، وتمزق صفاء نفس هذه الشبيبة الجديدة ، وتشعبت الاتجاهات » . (« أفكار قومية » ، ١٩٦٠ ، الطبعة الاولى ، ص ٨٧) .

- (٣) « حياتى فى الشعر » (١٩٦٩) ، المجلد الثالث من الأعمال الكاملة ، ص ١٨٥ .
- (٣ مكرر) نفس المصدر ، ص ٢٠٣ .
- (٤) انظر مثلا « قصة الضمير » ، ص ١١-١٢ وغيرها .
- (٥) « حياتى فى الشعر » ، ص ٢٠٣ .
- (٦) انظر « قصة الضمير » ، ص ٦-٧ .
- (٧) « حياتى فى الشعر » ، ص ٦-٨ .
- (٨) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » (١٩٦١) ، الطبعة الاولى ، ص ٧ .
- (٩) « حياتى فى الشعر » ، ص ١٢٦ . وراجع أيضا ص ١٣٣ .
- (١٠) « حتى نقهر الموت » (١٩٦٦) ، الطبعة الاولى ، ص ١٧ .
- (١١) « حياتى فى الشعر » ، ص ١٢٥ .
- (١٢) نفس المصدر ، ص ١٣٨ .
- (١٣) نفس الموضع .
- (١٤) نفس المصدر ، ص ٢١٩-٢٢٠ .
- (١٥) « قصة الضمير » ، ص ٢٨ .
- (١٦) نفس المصدر ، ص ٥ . وراجع « حياتى فى الشعر » ، ص ١٥٩ .
- (١٧) نفسه ، ص ٦-٧ .
- (١٨) « أفكار قومية » ، ص ١٣ .
- (١٩) نفس المصدر ، ص ١١ .
- (٢٠) « حياتى فى الشعر » ، ص ٦٩ .
- (٢١) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .
- (٢٢) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ١٣١ .
- (٢٣) « قصة الضمير » ، ص ١١ .
- (٢٤) نفس المصدر ، ص ٢٥ ، ٧٥ ، ٨١ .
- (٢٥) « أفكار قومية » ، ص ١٦ .
- (٢٦) نفس المصدر ، ص ١٨ .
- (٢٧) نفس المصدر ، ص ٣٠ .
- (٢٨) نفس المكان .
- (٢٩) « قصة الضمير » ، ص ٧٥ .
- (٣٠) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٢٨ .
- (٣١) « أفكار قومية » ، ص ١٥ .
- (٣٢) « حتى نقهر الموت » ، ص ٦ .

- (٣٣) نفس المرجع ، ص ٦٣ .
- (٣٤) « قصة الضمير » ، ص ١٢ .
- (٣٥) نفس المرجع ، ص ١٣ .
- (٣٦) نفسه ، ص ١٢-١٣ .
- (٣٧) نفسه ، ص ٧٥ .
- (٣٨) نفسه ، ص ٩١ .
- (٣٩) انظر مثلا « حياتى فى الشعر » ، ص ٢٠١ ، ١٤٥ ، « حتى نقهر الموت » ، ص ٧ ، ٨ ، ١٧ ، ٢١ .
- (٤٠) « قصة الضمير » ، ص ١٦٤ .
- (٤١) نفسه ، ص ٦-٧ ، وهو هنا يدافع عن دور « الصفوة » فى المجتمع . ص ٨ - ٩ .
- (٤٢) نفسه ، ص ٥٩ .
- (٤٣) نفسه ، ص ٢٥ .
- (٤٤) نفسه ، ص ٧٩-٨٠ .
- (٤٥) نفسه ، ص ١٢ .
- (٤٦) « حياتى فى الشعر » ، ص ٨ .
- (٤٧) « قصة الضمير » ، ص ١٩-٢٢ .
- (٤٨) نفس المصدر ، ص ٣١-٣٢ ، وراجع ص ٢٢ وفيها نص أكثر انصافا .
- (٤٩) نفسه ، ص ١٦٨ ، وراجع ص ١٥٧ .
- (٥٠) « حتى نقهر الموت » ، ص ٦٣ .
- (٥١) نفس المصدر ، ص ١٨ .
- (٥٢) نفسه ، ص ٩٨-٩٩ .
- (٥٣) « قصة الضمير » ، ص ٢٩ .
- (٥٤) نفس المصدر ، ص ٦٨ .
- (٥٥) نفسه ، ص ١٢٧-١٢٨ .
- (٥٦) نفسه ، ص ١٢٢ .
- (٥٧) نفسه ، ص ٨ ، وراجع ص ٢٣ حيث يتحدث عن الحرف الصادق .
- (٥٨) « حتى نقهر الموت » ، ص ٩٨ .
- (٥٩) « حياتى فى الشعر » ، ص ٧٣ .
- (٦٠) « حتى نقهر الموت » ، ص ٦٩ ، وراجع ص ٧٥ .
- (٦١) « حياتى فى الشعر » ، ص ٩١ .

- (٦٢) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٦٢ .
- (٦٣) « حتى نقهر الموت » ، ص ١٨ .
- (٦٤) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٩-٨ .
- (٦٥) « حياتي في الشعر » ، ص ٣٧ .
- (٦٦) « حتى نقهر الموت » ، على التوالي : ص ٧٦ ، ٩٨ ، ١٨٠ .
- (٦٧) « قصة الضمير » ، ص ١٣١ .
- (٦٨) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٣١ .
- (٦٩) « قصة الضمير » ، ص ١٦٦ .
- (٧٠) نفس المرجع ، ص ٨٦-٨٧ .
- (٧١) نفسه ، ص ١٤٢-١٤٣ .
- (٧٢) نفسه ، ص ٨٧-١١٩ .
- (٧٣) نفسه ، ص ٧٥ .
- (٧٤) نفسه ، ص ٦٠ ، ٦٨ ، ٧٥ - ٧٦ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ، ١٢٦ .
- (٧٥) لا بد أن نشير الى أن هذا الفصل في « قصة الضمير » يحتوى على معلومات كثيرة غير دقيقة بل وخاطئة أحيانا حول الأفغانى .
- (٧٦) « قصة الضمير » ، ص ٦١-٦٢ ، ٦٦ .
- (٧٧) انظر المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٧٤ بصفة عامة .
- (٧٨) المرجع السابق ، ص ٦٤ ، وقد توصل صلاح عبد الصبور بصادق بصيرته الى هذه النتيجة التي وصل اليها بحث امتد سنين طويلة (انظر كتابنا « العدالة والديرية في فجر النهضة الحديثة » ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ص ٢٣٦-٢٣٨ ، ٢٧٤-٢٧٦) .
- (٧٩) « قصة الضمير » ، ص ٦٤ .
- (٨٠) « حياتي في الشعر » ، على التوالي ، ص ١٦١ ، ١٦٤ .

مقدمات منهجية من أجل التاريخ الفكرى لمصر الحديثة

* تمهيدات :

نحن أمة « واعية » ، بالمعنى الذى نفهم عليه اللفظ فى اللغة الدارجة المصرية ، وبالمعنى الذى يقصد الى الانتباه على السواء . ولكن وعينا « بائس » ، لأننا نعرف ولا نفعل ، ولأننا نبدأ ولا نكمل ، الى غير ذلك من مظاهر كثيرة أخرى لبؤس الوعى المصرى الحديث . وقد كان من أبرز مناحى النشاط الابداعى لأبينا وزعيمنا رفاعة الطهطاوى تأسيس أولى جهود إعادة كتابة التاريخ المصرى قديمه واسلاميه ، واستمر الاهتمام « بالوعى التاريخى » عند زعماء النهضة الفكرية المصرية فى عصر محاولة الوثبة (١٨٧٨ - ١٨٨٢ م) ، من أمثال عبد الله النديم ومحمد عبده ونضيف كذلك أديب اسحق ، ثم عند المفكر العظيم قاسم أمين ومن جاء بعده .

ومن عجائب الظواهر أنه لا يوجد حتى اليوم تاريخ كامل للفكر المصرى الحديث ، ولسنا بحاجة للتدليل على أهمية الفكر ، وعلى كونه ركنا جوهريا من أركان الذات القومية ، ان لم يكن أهمها على الإطلاق . وقد كانت المحاولات المصرية لمعالجة الموضوع على أيدي مؤرخى الأدب ، من أمثال محمد كامل حسين فى كتابه « الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر » ، وعبد اللطيف حمزة فى مؤلفه « أدب المقالة الصحفية فى مصر » ، وعمر الدسوقي فى كتابه « فى الأدب الحديث » ، ولويس عوض فى كتابه « المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث » (سنة ١٩٦٣ م) ، الذى تحول ليصبح « تاريخ الفكر المصرى الحديث » فى سلسلة كتاب الهلال (سنة ١٩٦٩ م) ، ثم أخذت تظهر عدة مجلدات لنفس المؤلف تحت نفس العنوان وعنوان فرعى هو « من عصر اسماعيل الى ثورة ١٩١٩ » (١٩٨٠ وما بعدها) . على أن فى المكتبة المصرية بعض الدراسات الجزئية ، التى تغطى حقبة محددة أو مفكرا بعينه أو جزءا من ميدان مخصوص . ومع ذلك فإن الظاهرة الغريبة تظل قائمة حتى اليوم : لا يوجد الى الآن تاريخ شامل للفكر المصرى الحديث .

فما العلة في هذا ؟ لعل أول أسباب هذه الظاهرة الغريبة أن ادراك عقلنا الجمعي لخصوصية « الفكر » وتفردة في الذاتية بين ميادين نشاط الذهن الانساني كان الى عهد قريب ، وربما لا يزال ، قاصرا ، حيث تتداخل حدود الفكر مع كل ما هو « كتابة » ، وخاصة مع الأدب ومع المقال الصحفي ، وليس عجبا من بعد ذلك أن نعتبر أديبا ما « مفكرا » وكاتب المقالة بل صاحب العمود الصحفي « مفكرا » ، وهو أمر بعيد عن الصواب إذا أردنا ألا تختلط الأمور ، اللهم الا إذا اعتيننا كل ما يخرج من الدماغ فكرا . ومن نافلة القول أن تمييز نشاط عن نشاط ليس فيه اعلاء لبعض على بعض ، فكل الأنشطة مهمة ، ولكنها مع ذلك متميزة في طبيعتها .

.. وثاني الأسباب ، الذي يرتبط بالسبب الأول على نحو ما ، هو طغيان نموذج الكتابة الصحفية ، وهي بطبيعتها قصيرة النفس محدودة المساحة بمحددة الموضوع لا تتيح التاصيل المتعمق واثبات العلاقات ، بينما تاريخ الفكر يتطلب النفس الطويل والمساحة الممتدة ، وموضوعه بالضرورة معقد متشابك الحلقات . فمن تعود على كتابة المقال الصحفي صعب عليه أن يربط نفسه إلى بحث طويل ، فضلا عن التوفر على مجمل تاريخ الفكر المصري الحديث . والحق أن هذه الظاهرة تلازم الفكر المصري ذاته ، وليس تاريخه وحسب ، منذ رفاعة الصحفي المصري الأول الى من يشار اليهم حتى اليوم بأنهم من « المفكرين » .

وربما كان ثالث الأسباب لانعدام تاريخ عام للفكر المصري الحديث ، يقوم بتحديد العلاقات ويضيء الحبايا، هو انتشار شعور غامض بأي كل شيء واضح ومعروف ، فلا حاجة الى عرض شامل لتاريخ الفكر : فمن هو عبد الله النديم ؟ هو خطيب الثورة العربية ، وكفى ، ومن هو محمد عبده ؟ هو الأستاذ الامام ، وكفى ، ومن هم قاسم أمين ؟ هو محرر المرأة ، وكفى ، ومن هو أحمد لطفى السيد ؟ هو فيلسوف الجيل ، وكفى . . . الخ . وربما يحس الباحث أن صاحب السيطرة في مصر ، منذ محمد علي ، وقبله من باب أولى ، لا يهتم كثيرا تشجيع « الفكر » بمعنى جهد الوصول الى مبادئ تفسر الجزئيات ومحاولة اثبات العلاقات وتركيب كل الأجزاء في كل متماسك ، بل ربما كان أسمى ما قد يفتخر به هو سعيه لنشر التعليم . ولهذا فأننا نلاحظ سببا رابعا لعدم وجود تاريخ شامل للفكر المصري الحديث هو الافتقار الى تشجيع جهات قادرة على جمع الكفاءات وعلى التحويل : أفلم يكن من واجب الهيئة المصرية العامة للكتاب ، على سبيل المثال وحسب ، وتحت مسمياتها المختلفة ، أن تندب باحثين وباحثين للعمل في هذا المجال ، كما تفعل دور النشر الكبرى في الغرب ، وزعم أن هذه

الدور لا تسعى الا الى منفعتها الخاصة في المحل الأول وليست بذات رسالة قومية ؟ •

ولكننا مع ذلك لن نغمض العين عن السبب الخامس المقابل ، وهو أن المؤلفين لم ينهضوا بأنفسهم للقيام بهذا الواجب ، ومهما يكن من قوة عوامل التعويق أمامهم ، ونحن جميعا نعيشها • وربما اتصل بهذا كله سبب سادس : هو الافتقار في الوعي المصرى الحديث الى « الحس التاريخى » بالمعنى الحق ، أى الإدراك الجازم بأن الحاضر هو ابن الماضى ولا يفهم الا به ، وتتخذ هذه الظاهرة شكلا محددا فيما يخص موضوعنا هنا ، وهو شكل الافتقار الى ادراك أهمية التواريخ الشاملة للحضارة المصرية قديمها وحديثها على السواء • ولنقتصر على العصر الحديث لنتساءل : أين هو المؤلف وأين هو الكتاب الذى أرخ بالتفصيل لتاريخ مصر السياسى فى مجمله ، اذا استثنينا عبد الرحمن الرافعى وكتابه ؟ وكم كتابا يمكن أن تقول انه يؤرخ للأدب المصرى الحديث فى شموله أنواعا وامتدادا ؟ وقد اخترنا ميدانى التاريخ السياسى والأدب لأنهما أوفر ميادين البحث مادة وأكثرها اتصالا بحياة الناس المباشرة ، وربما ظن البعض أنهما أيسر فى البحث من غيرهما •

أخيرا ، فان هناك سببين « موضوعيين » ، وهما لهذا من أهم الأسباب جميعا ، ونكتفى هنا بمحض تقريرهما : ذلكم هو عدم توافر المادة الأولية الكافية لقيام تاريخ عام شامل للفكر المصرى على المستوى الذى يرتضيه راغبوا الكمال من الباحثين ، من نشرات علمية حقا للمؤلفات ودراسات جزئية وبحوث فى الميادين المجاورة وغير ذلك ، وعدم وجود مادة « للفكر المصرى الحديث » فى برامج الجامعات المصرية ، بل لعلنا نطالب بوجودها فى مقررات المدارس الثانوية ذاتها : أليس الفكر أهم ما فى تراث الأمة ؟

* بعض مشكلات التناول

هناك عوائق موضوعية ، كما رأينا ، أمام قيام تاريخ شامل لفكرنا الحديث وسنعود اليها بالتفصيل ، ولكننا نتناول الآن أولا بعض مشكلات التناول ، أو قل بعض العوائق المتصلة بالأسلوب ، أسلوب التعامل ، وبالمواقف التى يقفها الباحث أو الكاتب بازاء المادة التى بين يديه • ونثوقف فى البداية أمام ثلاثة عوائق كبيرة ذات طابع منهجى وأسلوبى ، بل ان فيها ما فيها من الجانب النفسى • فهناك أولا ما قد نضعه تحت عنوان « العوائق الانفعالية » ، أى تدخل توجهات انفعالية وتحيزات فى النظر الى تاريخ الفكر وتناوله وفى اصدار الأحكام ، وهناك ثانيا

ما نسميه باسم « قصر النفس » ، من النفس القصير فى مقابل النفس الطويل ، وهناك ثالثا « الأخذ بالمشهور » واتباعه دون تحقيق .

ومجموعة العوائق الانفعالية هى أهم العوائق جميعا ، وهى تضم تحت عباءتها توجهات سلبية وعوائق كل منها ذو خطر عظيم ، ولعلنا نهتم ، ضمن العوائق الانفعالية بعامة ، بهذه الأربعة على الخصوص :

١ - الميل الى التهليل أو التحقير الى التفخيم أو التحامل الزائد .

٢ - ادخال التوجهات ذات الطابع الايديولوجى فى الدراسة والحكم .

٣ - الخلط بين روح العلم وروح الرأى .

٤ - الاتجاه نحو فرض طريق واحد بعينه من طرق البحث .

والعائق الانفعالى الأول هو أخطر زملائه جميعا ، وأكثرهم انتشارا بين كثير من الكتاب ، ولا يخلو الآن من تواجد غموض قد يبدو أنهم من الباحثين العلميين ، أو هكذا يريدون لأنفسهم ، وإلى هذا يدعو مظهر لقب علمى يتحلون به . ان موقف العلم هو موقف الاتزان والاعتدال ، وهو ينبع من ادراك أن الواقع معقد ومركب وليس واحدى التكون وليس بسيط الظاهر ، وهكذا فان موقف العالم هو كموقف القاضى الذى يتقضى ويتحقق ، وليس كموقف القائم على الاتهام ولا كموقف القائم على الدفاع ، فكلاهما يندفع الى تأييد وجهة نظره ويغالى أشد المغالاة وينكر على الجانب الآخر أى ادعاء وكل ادعاء ، بينما القاضى هادئ النبوة متحفظ فى استعمال الكلمات يلتصق أشد التصاق بالوقائع ويريد لنفسه أن تنأى أعظم النأى عن الانفعال . والحق أن المغالاة ، التى تظهر فى التهليل والتفخيم من جانب أو التحقير والتحامل من جانب آخر ، لاتدل الا على ضعف وعجز ، لأن القوى هو الذى يدرك الواقع على ما هو عليه وليس على ما يريد هو ويود . وربما كان من الحق أن نشير الى أن الميل الى التهليل والتفخيم على الأخص له فى التراث الاسلامى جذور قوية ، وخاصة ابتداء من عصور الضعف والانقياد وراء الأئمة فى الدين أو العلم على السواء ، فأصبح أى ممن تريد « فريد عصره ووحيد زمانه » ، وربما وجدت كتابا من القدماء يهب هذا ! بوصف لعديدين فى نفس العصر ومن نفس الميدان . ومن الحق ، من جهة أخرى ، أن نلاحظ أن هذا الاتجاه ذاته استشرى واستفحل فأخذت كلمات « الكبير » و « العظيم » و « الأول » تنتشر وتعطى لهذا وذاك ، ووقف الناس فى الصف ينتظرون أن تعطى لهم الالباب ، ثم قام بعض السذج باستخدام كلمة « العبقري » لتعطى لمن يستحق ولمن لا يستحق ، وكأنها نوع من اسقاط الرغبات الخفية ، وما كل هذا الا موازيا لروح عصور الاستبداد

السياسى. أو الدينى أو العلمى . وساعد على انتشار نزعة التفخيم ما ابتدع من تصنيف المفكرين حسب قربهم أو بعدهم عن السلطة السياسية بدرجات ، ثم نزلنا دركا وراء درك حين أصبح المعيار هو التقديرات الرسمية ، بالجوائز على الخصوص ، ورأيناها تعطى بحسب هوى الحاكم وبحسب « مضى المدة » فى خدمته ، وزاد الأمر سوءا استعمال رجال الاعلام لعبارات التفخيم استعمالا تعدى كل الحدود ، حتى عند أفضلهم معرفة وقدرة على التمييز ، وأصبح من المعتاد أن ترى مجرى الحوار فى وسائل الاعلام المسموعة والمرئية يخاطب محدثه ما بين كل فقرة وأخرى « بمفكرنا العظيم » و « أستاذنا الكبير » و « الرائد المقدم » ...

وقد يخطر على بال القارئ هذا السؤال : أفتريدون إذن أن تمنعونا من الإعجاب بمن نريد الإعجاب به ؟ وسيكون القارئ على حق فى سؤاله الاستنكارى ، ونسارع ونقول اننا نفرق بين مجالات الدراسة والمجادلة والتقدير الشخصى ، فلا ضرر من الغلو فى الإعجاب الشخصى ، بل نضيف أنه من الطبيعى فى ميدان الجدل أن تتوقع شدة التطرف سلبا وإيجابا ، ولكن الدراسة التى تستهدف احقاق الحق وتبيان الوقائع هى غير التقدير الشخصى وغير المجادلة بغرض الانتصار . ولناخذ مثلا على ذلك حوارا عنيفا دار على صفحات إحدى الجرائد الكبرى فى مصر منذ سنين (صيف سنة ٨٥) بشأن جمال الدين الأفغانى ، فكان أقرب الى المجادلة المغالية حيث يريد من يريد أن يخفض من شأنه ويريد من يريد أن يعلى من شأنه ، ولم ينبج من الوقوع فى المغالاة وسيطرة روح المجادلة الا أقل الأقلين ، وفضلنا من جانبنا عدم الاشتراك فيها لهذا السبب عينه ، وهو موضوع الحوار ومن ورائه أصحاب المواقف المتناقضة بشأنه . أخيرا فان البحث العلمى النزىه لا يتعارض أيضا مع موقف « التعاطف » المنهجى ، حيث يلتزم الباحث بشخص المفكر موضوع البحث من أجل أن يستجلى روابط فكره ودوافعه وغوامضه من داخله ، بشرط أن يظل الباحث واعيا أن هذا الموقف موقف منهجى ، وأنه مصطنع بالتالى ، وأن هدفه هو الفهم العميق للآخر ، وأن يظل الباحث قادرا على التخلص من « توحده » المنهجى المؤقت مع المفكر ، أو القضية ، موضع الدرس ، وأن يعود الى ذاته المستقلة ليرى الأمور « من خارج » بعد أن يكون قد رآها « من الداخل » .

المظهر الثانى للروح الانفعالية فى دراسة تاريخ الفكر هو ادخال ما يسمى بالمواقف أو الاعتبارات الايدولوجية فى تقدير المواقف ، بل فى محض الاهتمام أو عدم الاهتمام : فان كنت تنظر فى صحبة محمد عبده وكنت دينى التوجه فسوف تهتم برشيد رضا وتزيد ، ثم تهمل أصحابه « العلمانيين » أو « الحريين » وتزيد ، وان كنت تبحث فى رفاعة الطهطاوى

وكننت ماركسي النزعة فسوف تجتهد لتعتبره أول من أدخل الاشتراكية في الفكر المصري الحديث ، أما ان كنت غير ذلك فلن تهتم بالأمر أى اهتمام ، رغم أن للطهطاوى حديثا عن العمل والعمال والملكية ورأس المال ، وان كنت تبحث في نهضة الفكر المصري قبيل الحركة العرابية وأثناءها ، وكننت من أهل الثورة ، فسوف تمتدح عبد الله النديم أعظم امتداح ، وان كنت من أهل القول بالاصلاح فسوف تميل الى السخرية منه وترفع من قدر العقلاء المتزئنين من أمثال محمد عبده ، الى غير ذلك من أمثلة كثيرة على تدخل الاعتبارات الايديولوجية في توجيه مسار البحث في تاريخ الفكر الحديث . ومن الواضح أننا نقصد بصفة « الايديولوجية » هنا كل ما يتصل بمواقف الباحث كشخص بازاء اختيارات أساسية في السياسة والاقتصاد والانسان والحياة .

ومرة أخرى ، قد يسأل سائل : وهل يستطيع الباحث ، أى باحث ، أن يستأصل بالفعل من نفسه كل تأثير لاختياراته الايديولوجية الخاصة به على موضوع بحثه ، أيا ما كان ، ما دام في الانسانيات ، بل وفي بعض فروع العلم المتصلة بظاهرة الحياة عامة ؟ والجواب الحق أن لا ، وانما الذى نتحدث عنه هو المحاولة والمحاولة الجهيدة . وعلى هذا فائنا لا نفعل مثلما يحلو للبعض أن يفعل حين ينكرون « الموضوعية » تماما لنفس هذه الاعتبارات ، وانما نقول : فلنحاول جهدنا أن نكون موضوعيين ، لأن السؤال الهام ليس هو أن نكون والا نكون كذلك ، بل أن نكون كذلك الى درجة أو أخرى . ومن بعد هذا كله ، فإن هناك علامة تشير الى امكان الموضوعية ، وهي أن هناك شيئا اسمه « الوقائع » ، وهي بطبيعتها ينبغي أن تكون مستقلة عن ادراكى وعن ادراكك بشخصنا ، وهذا الادراك للوقائع هو ما يسمى بالموضوعية .

وينقلنا هذا الى المظهر الثالث من مظاهر سيطرة الروح الانفعالية على البحث في تاريخ الفكر ، وهو الخلط بين روح العلم وروح الراى . ذلك أن لك ، ولى بقدر ما لك ، الحق في أن تعبر عن اختيارك الشخصى ، عن « رأيك » ، أى عن ميولك وتفضيلاتك ، وفى هذا لن تكون ، ولن أكون ، « موضوعيا » ، ولكن ، فرق أى فرق أن تنقل هذا التعبير من مستوى الراى الى مستوى العلم . فلايكفى لهذه النقلة أن تغير من كلمات تضع هذه بدل تلك ، لأن المستوى العلمى يتطلب شروطا كيفية مغايرة تماما لشروط التعبير عن الراى ، وليس هذا بالطبع مجال التفصيل في طبيعة « القول » العلمى باعتباره مغايرا لطبيعة « القول » التقديرى ، أى الراى .

ونأتى أخيراً الى المظهر الرابع لسيادة التوجهات الانفعالية ، وهو أن اعتبر أن طريقتي في النظر والتناول ، أى منهجى ، هى الطريقة الصحيحة الوحيدة أو حتى أنها الطريقة الأفضل أو المثلى . ونجد أنفسنا فى مجال تاريخ الفكر أمام طرائق ثلاثة أساسية : فهناك طريقة التحليل المضمونى للمؤلفات ، وطريقة التأريخ الاجتماعى للفكر ، وهذه وتلك معروفتان ، ونضيف اليهما منهجاً ثالثاً هو ما يمكن أن نسميه التأريخ « الثقافى » للفكر ، أى وضع الفكر فى إطار الثقافة والعصر الذى ينتمى اليهما ، وقد حاولنا تطبيق هذا المنهج بشكل اجمالى فى الفصل الأخير من كتابنا « العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة » (الكويت ، ١٩٨٠) ، تحت عنوان : « الفكرة والمفكر والواقع » . ولن نستطرد فى المقارنة بين المناهج الثلاثة ، ولكننا نكتفى بأن نقول أولاً انها جميعاً مناهج محترمة ما دامت تؤدي الى فهم وكشف ، وبأن نقول ثانياً انها مناهج تتكامل ولا تتعارض ، وتصب كلها فى المنهج الأخير . وعلى هذا فانبأ نعارض من يزدري الجهد العظيم الذى بذله ألبرت جورانى فى كتابه « الفكر العربى فى عصر مذهب الحرية » ، تحت دعوى أنه يأخذ بمنهج تحليل المضمون ، ويفضل عليه المنهج المتأثر « بعلم اجتماع المعرفة » ، لا لشيء إلا لأنه يتوافق مع اهتماماته ومع اختياراته الأيديولوجية . ان كل بحث صادق سوف يلتقى مع كل بحث صادق على صعيده الإدراك والكشف . ان المناهج نوافذ ومنافذ ، والمنافذ لا تتنافى ، ولكنها تتكامل ، حتى وان كان بينها الأضيق والأوسع ، السهل والصعب ، البسيط والمركب . ونظرة الى تنوع طرائق التفسير القرآنى تساعد على المقارنة وعلى الأخذ بروح الاعتماد المتبادل بين المناهج .

كان هذا عن مجموعة « العوائق الانفعالية » التى تقف فى وجه قيام تاريخ شامل لفكرنا الحديث يكون جديراً بالاحترام والبقاء .

وقد أطلقنا على العائق الكبير الثانى تسمية « قصر النفس » ، من النفس القصير فى مقابل النفس الطويل . ان تاريخ الفكر هو من قبيل تاريخ الحياة ، فهو يستدعى البدء من البدايات ، بل الحفر فيما تبحثها ، ويتطلب التوقف عند التفاصيل وعند خطوط القوة على جده سواء ، ويشترط ألواناً من الربط والتفسير والتسبيب ووضعاً للمفكر فى عائلة فكرية وللكتاب فى سلسلة من الكتب ، للمؤلف ذاته ولغيره ، الى غير هذا وذاك من شرائط الكتابة التاريخية ، ويجمال هذا كله القول بأن تاريخ الفكر هو عمل يتطلب « النفس الطويل » ، وهو ما يعرفه الباحثون حين يقومون باعداد الرسائل الجامعية ، ويتعلمون أول ما يتعلمون التعود على سياسة « النفس الطويل » ويحذرون أعظم ما يحذرون من التسرع ومن الوقوع فى حبال الجزئيات ، وهذا وذاك هو ما يميز سياسة « النفس القصير » . ومما يؤسف له أن عقولاً كثيرة قادرة ، سواء منها من تدرب

على البحث الجامعي. ونال درجات من الجامعة أو درب نفسه بنفسه وأثبت جدارته ، تضطر الى معالجة مسائل من شئون الفكر الحديث ، فتلجأ اضطرارا الى المعالجة السريعة بل المتسعة لجزئية في الأغلب أو لبعض التفصيلات ، أو الى عرض رأى أو حكم مع تبريراته الموجزة . وهذا كله أمر مشروع ، لأن فنون القول واسعة المجال ، ولكل مقام مقال ، ولكن مقام الإحاطة التاريخية ليس مقال القول السريع الموجز حول جزئية أو رأى أو حكم . ومما يزيد الأمر صعوبة أن بعضا من انتاج كتاب مرموقين كطه حسين أو العقاد لم يكن فى أصله الا أحاديث للصحافة ، جمعت بين دفتى غلاف ، وأصبحت من علامات تطور الوعي الحديث . ولكن هذا لا يغير من الأمر شيئا : ان تناول الحقيق بالاحترام والمفيد حقا للقارىء وللأجيال ، فى مجال كتابة التاريخ الفكرى ، هو الذى يتبع سياسة النفس الطويل وليس سياسة النفس القصير ، وإن غضب الغاضبون !

العائق الكبير الثالث دون الكتابة الجيدة للتاريخ الفكرى الحديث هو الانقياد لروح السهولة ، والخضوع لما نسميه « بالوضوح الزائف » أو كما قلنا فى كلمة قصيرة : « الأخذ بالمشهور » . والحق أن هذا الموقف مريب جدا ، لأنه لا يتعبك بأن يطلب منك أن تبدأ كل شيء من جديد ، أو كأنك تفعل ذلك ، بل هو يسند ظهرك على حائط سلطات السابقين المستقرة ، فتكرر ما انتهوا اليه ، وتبرر لنفسك ما تفعل بأنك مع ذلك سوف تأتى بجديد ، لأنك ، أولا ، تقول نفس الشيء ولكن بلغتك أنت ولغة زمانك ، وثانيا ، لأنك توجه ما تقول الى أهل عصرك وربما لا يكون بين أيديهم ما كتبه السابقون عن هذا الفكر أو ذاك . ولعل الكثيرين لا يعلمون أن تسعة أعشار ما كتب بالعربية عن جمال الدين الأفغانى ، بل ويزيد ، هى من وحي مصدر واحد وحيد ، هو أقواله هو نفسه الى مرديده ! ويظل كاتب وراء كاتب يردد نفس الأشياء ويسود صفحات وصفحات ، بإضافات من هنا وإضافات من هناك . وقل نفس الأمر عن تلخيص قاسم أمين فى أنه «محرر المرأة» ، أو غير ذلك من الأمثلة مما استقر فى وعى الأجيال جيلا بعد جيل . ولكن التاريخ الشامل للفكر الحديث ينبغى أن يطرح وراءه مثل هذا الموقف البسيط السهل ، ولو قلنا الساذج الكسول فلن نبتعد عن الحق ، من أجل أن يبدأ من موقف منهجى قوامه وضع كل شيء من جديد موضع التساؤل . ان هذا ليس ثمن الأصالة وحدها ، بل هو أيضا ثمن تجدد السماء وثمر استمرار التمتع بإعادة الاكتشاف . أفلا ترى الغربيين يقدمون كل يوم تفسيرا جديدا وراء تفسير لهوميروس أو لشكسبير أو لأفلاطون أو لهيجل ؟ والحق مرة أخرى أن أحد جذور هذا الموقف الفكرى المتكاسل ، موقف الأخذ بالمشهور والرضى به ، يقوم فيما توارثناه بطرق لا نكاد ننتبه اليها ، ولكنها قائمة ومؤثرة ، عن عصور الركود فى الحضارة

الاسلامية ، حين قنع العلماء بالنقل والتقليد . ولكننا نعيد الى الاذهان كلمة أبى حنيفة الغظيمة : هم رجال ونحن رجال ! ان معنى هذه الكلمة هو الدعوة الى الرؤية الجديدة باستمرار ، وهو نفس ما هدفت اليه السطور السابقة .

* بعض المشكلات الموضوعية :

نقصد بالمشكلات « الموضوعية » تلك التي تتصل بالوقائع الفعلية لموضوع البحث في هذا الميدان ، أى الفكر كما يتمثل في « المادة » الظاهرة للعيان والمتمثلة في نصوص مكتوبة . ونقصد بها ، من جهة أخرى ، مشكلات مستقلة عن أشخاص الباحثين ، فهذه المشكلات التي تتصل بأشخاص الباحثين هي ما يلمح تحت باب مشكلات التناول أو مشكلات الأسلوب ، على ما رأينا في القسم السابق .

ونقصد أن أهم المشكلات الموضوعية التي تقف عقبة في سبيل التأريخ الشامل لفكرنا الحديث ، وأولها على الإطلاق ، هي مشكلة « النصوص » . وينبغي أن نفرق ما بين حاجة القارئ المثقف للنص وحاجة الباحث اليه : فالأول تصل اليه رسالة النص ، أو جوهرها ، في أى شكل يكون عليه النص ، أما الباحث فإنه يريد النص « محققا » ، أى مؤكدة نسبة ما به الى قصد صاحبه ، ولعل الأصل أن يكون النص المحقق هو مبتغى القارئ المثقف والباحث على السواء . ومشكلة النصوص الفكرية في تاريخنا الحديث ، منذ ما يقرب من مائتي عام اليوم ، وابتداء من تاريخ الجبرتي ، مشكلة مزدوجة : فمن جهة لا يجد ، لا القارئ ولا الباحث ، بعض هذه النصوص ، بل أكثرها ، متوفرا في منتوج المطابع وفي متناول يده ، ومن جهة أخرى فإن معظم النصوص المنشورة تظهر في طبعات سيئة الاخراج ، علميا ، رغم ادعاء أنها « تحقيق » و « نقد » الى غير ذلك .

أما من الناحية الأولى ، فأين معظم مؤلفات كتاب القرن الماضي ، من أمثال الشدياق وأديب اسحق وعبد الله النديم وحسين المرصفي وعديده غيرهم ممن لم يحظوا بالاهتمام رغم كونهم جديرين به ؟ والحق أن نصوص الفكر الحديث ينبغي أن تتسع لتشمل منتجات الجرائد ، وقد ازدهرت ازدهارا عجيبا في مصر ثم في الشام ابتداء من السبعينات من القرن الميلادي الماضي . أما المتوافر في انتاج بعض المطابع البيروتية من مؤلفات مفكرين أكثر حداثة ، فإنه يصل عادة في ثمنه الى أرقام فلكية . وحتى عند توافره فإنه تنطبق عليه في معظمه مثالب علم توافر التحقيق العلمي له ، رغم وضعه في أغلفة مجلدة تحت عناوين مهولة من مثل « الأعمال الكاملة » و « تحقيق ونقد وتعليق » ، ولا يزيد جهد من يقوم بهذه

الطبقات على النقل من طبقات غير موثقة في بعض الأحيان ، والاهتمام بإيراد تعليقات من نوع الآيات القرآنية ومراجعتها والتعريف ببعض الشخصيات وإضافة التعليقات الشخصية . وعلى العكس من هذا الركام من المطبوع غالى الثمن رخيص القيمة ، نجد تحقيقات جيدة جدا لبعض المؤلفات المحددة ، ونعطي مثالا بارزا هو نشرة الدكتور محمود فهمي حجازي لنص رفاعه الطهطاوى : « تخلص الأبريز في تلخيص باريز » ، في كتابه : « أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوى » .

الصعوبة الكبيرة الثانية في وجه كتابة تاريخ شامل للفكر الحديث هو النقص الفادح في الدراسات الجزئية أو التفصيلية ، سواء منها ما يتعرض لموضوع بعينه أو لمفكر بشخصه أو لعصر محدد . والحق أن كاتب التاريخ الشامل لا يستطيع أن يعتبر نفسه متخصصا في كل المفكرين وفي كل المسائل التي يتعرض لها ، فهذا أمر غير ممكن ، ولا هو بقادر ، من باب أولى ، أن يدرس كل الموضوعات ، وكل المفكرين وسائر الفترات دراسة متخصصة أولا ، ليخرج من كل هذا ، بعد ذلك ، بالتاريخ الشامل المنشود . فلا بد من تعاون الجماعة العلمية كلها ، أي وجود روح الفريق إن صراحة وإن ضمنا ، ولابد من انتظار وقت طويل حتى يكتمل الحد الأدنى من الدراسات الجزئية المطلوبة . ولا شك أن الرسائل الجامعية يمكن أن تقوم بدور أساسي في هذا المضمار ، ونرى مصداق ذلك في ميدان الدراسات الأدبية وتلك التاريخية ، وهما الميدانان الأكثر ازدهارا في إنتاج الرسائل الجامعية في الانسانيات (وربما يسبقان علم النفس وعلم الاجتماع والتربية) . ولكن دون هذا تقوم مشكلة جوهرية : تلك هي أن مادة الفكر الحديث في بلادنا لا تجد مجالا ، حتى كتابة هذه السطور ، في برامج الجامعات المصرية وفي أكثر الجامعات العربية .

ونعود الى ما نحن بصدده ، لنقول انه من الضروري تشجيع الدراسات الجزئية في ميدان الفكر الحديث ، ولعل فكرنا في القرن التاسع عشر الميلادي أولى بالاهتمام لأنه هو الأساس والمنطلق ، فضلا عن توافر البعد التاريخي اللازم . وقد يشكك متشكك حول صحة القضية التي نعرضها ، وهي أن الدراسات الجزئية ضرورية ولازمة لظهور الدراسة الكلية الشاملة ، لينتهي الى التساؤل : أليس العكس هو الصحيح ؟ ليست الرؤية الشاملة هي التي تهدي النظرات المتفردة ، بحيث أن التاريخ الشامل للفكر الحديث هو الضرورة اللازمة لتوجيه الدراسات الجزئية الوجهة المفيدة ؟ والحق أن الأمرين متكاملان ، والعلاقة بينهما

علاقة ذهاب ومجيء ، في الاتجاهين ، ولكن اذا كانت هناك أولوية مطلقة ، فهي للدراسات الجزئية أولا في رأينا .

وتتصل بالصعوبة السابقة صعوبة ثالثة مكملة ، وهي الفقر الواضح في الدراسات الببليوجرافية ، وصعوبة الوصول اليها ان وجدت ، وخاصة فيما يخص الدراسات الحديثة جدا ، وبالذات انتاج المجالات المتخصصة وغير المتخصصة على السواء . صحيح أن هناك انتاجا جامعا لشتى المطبوعات ، بدون تمييز ، وخاصة للمطبوع في مصر ، حتى الخمسينات ، وأن هناك جهدا قيما لبعض الباحثين اللبنانيين في ميدان الفكر على الأخص ، وأن بعض الدراسات أو المجموعات (مثل « الفكر العربي في مائة عام » الذي صدر عن الجامعة الأمريكية في بيروت) . تحتوي على اشارات ببليوجرافية عظيمة القيمة ، وأن بعض الجهات تسير في خطة لنشر مجموعات ببليوجرافية وافية لبعض كبار الشخصيات (مثل طه حسين ، والمعقاد وغيرهما اللذين اهتمت بهما الجامعة الأمريكية بالقاهرة) ، وأن الادارة الثقافية بالجامعة العربية ، سواء حين كانت في القاهرة أو في تونس ، لها جهد ببليوجرافي بارز بالتعاون مع منظمة اليونسكو ، نقول رغم كل هذا فإن الباحث في تاريخ الفكر الحديث المكتوب باللغة العربية يصعب عليه الوصول الى المعاونات الببليوجرافية ، وخاصة منها ما يتصل بالانتاج الأحدث والأحدث . وتزداد الحسرة عند ما ينظر نفس هذا الباحث في المكتوب باللغات الأجنبية الكبرى عن نفس ميدانه ، فيجده موثقا مجهزا بآخر ما ظهر ، في تلك اللغات وفي لغتنا العربية ذاتها !

وما دمنا بشأن صعوبات موضوعية «مادية» في المحل الأول ، فإننا نضيف الى ما سبق أمرين : ضعف دور الهيئات الحكومية وعدم تواجد مقرر للفكر الحديث في برامج معظم جامعاتنا . وفي مصر ، فإنه يبدو وكأن الدولة قد رفعت يدها عن كل تشجيع لبحوث الفكر المصري الحديث ، وذلك منذ أوائل السبعينات ، ولا نعرف لهيئة عامة مثل الهيئة المصرية العامة للكتاب من جهد خلاق في خلال السبعة عشر عاما الأخيرة ، الا اصدار مجلة « فصول » العظيمة ، وهي على كل حال مجلة للنقد الأدبي في الأساس ، وإن اتسع صدرها لل تخصصات المعاونة ، ومنها دراسات الفكر الحديث . والحق أن مثل هذه الدراسات تحتاج ، ليس الى تشجيع وحسب ، بل والى خطة ، وإن تكن مرنة وعامة ، تقوم على رعايتها هيئات قادرة على توفير شروط الموضوعية والجدية والأمد الطويل واختيار أفضل العناصر ، كما حدث بالفعل لمشروعات مشابهة في الخمسينات .

أما غياب مادة الفكر الحديث في جامعات بلادنا فأننا نجد على مستوى الكارثة الحقيقية . ويمكن أن يدرج الموضوع في مقررات كليات التربية ، وفي مواد أقسام اللغة العربية وآدابها ، ولكن المكان الطبيعي له هو أقسام الفلسفة . ويعرف كاتب هذه السطور ، عن عيان واتصال مباشر ، مدى عنف المعارضة التي لاقتها فكرة ادخال مادة للفكر الحديث في تلك الأقسام ، حيث كان الرفض يكتسى واجهة السؤال ذي الظاهر « الموضوعي » التالي : هل في هذا الفكر فلسفة ؟ وهم يأخذون «الفلسفة» على نموذج الغرب ، لانهم تعلموا على طريقة الغرب ، وبضاعة معظمهم هي بضاعة غربية ، لا مصرية ولا شرقية ولا حتى اسلامية ، والناس أعداء ما جهلوا . ومن جهة أخرى ، فان الفلسفة هي نوع من الفكر ، ويصبح هذا السؤال اجباريا : ان لم ندرس الفكر المصري والعربي والاسلامي الحديث في أقسام الفلسفة ، فأين ندرسه ؟ أم لا حاجة بنا الى درسه ؟ وأيها أهم لنا بكل المعايير : ماركس أم رفاة الطهطاوي ؟ محمد عبده أم هينجر ؟ مالك بن أنس أم سارتر ؟ اقبال أم جون ديوي ؟ انهم يضعون العربية أمام الحصان ! ولكن لنا أن نأمل ، بفضل الاصرار وطول المدة ، أن نرى مادة الفكر الحديث وقد دخلت الى بعض أقسام الفلسفة في وقت قريب ، وهو مما سيساعد على تنشيط الدراسات المتخصصة ونشر النصوص واستثارة اهتمام الجمهور ، وغير ذلك .

ونأتي أخيرا الى صعوبتين موضوعيتين ، ولكنهما تخصصان جوهر الموضوع وطرائق الفهم ، وليس أمورا خارجية مادية . ذلك أن قيام مشروع لتاريخ كامل للفكر الحديث في بلادنا يتطلب أمرا لم نجد عليه اتفاقا حتى الآن ، بل لا نجد أن هناك ادراكا له الا على مستويات محدودة جدا وفي أحيان نادرة : ذلك هو ادراك التوجهات العامة لذلك الفكر . أنك اذا نظرت الى الفكر الفرنسي منذ ديكارت الى اليوم لوجدت له سمات مشتركة وتوجهات عامة ، وكذلك الفكر الانجليزي وغيرهما ، وعلى ضوء هذه العموميات يضم مفكر الى مفكر ، وتوضع مجموعة بازاء أخرى ، ويربط عصر بعصر أو ينفصل عنه ، الى آخر ذلك . والآن : فما هي هذه السمات المشتركة وتلك التوجهات العامة لفكرنا الحديث ؟ اننا لسنا هنا بسبيل الإجابة عن هذا السؤال الخطير ، بل بسبيل تسجيل الحاجة الى الإجابة عليه ، ولعلنا نؤدي واجبا قوميا حين نضع النقاط فوق الحروف ونشير الى المنزقات ونحدد الصعاب . ذلك أنه من المهم أن تكون الصورة واضحة أمام أعيننا عن منظر ذلك الفكر الحديث وكأنه ميدان فسيح أو حديقة كبرى أو قصر كبير ذو طبقات . ولكن هل هو كذلك بالفعل ؟ بتحديد أكبر : الى أي حد هناك وحدة تربط كل الانتاج الفكري المكتوب باللغة العربية (منذ ١٧٩٨ م ، بل وقبلها عند محمد بن عبد الوهاب في

رأى البعض) ، وهو الذى نسميه اختصارا بالفكر الحديث . ؟ أليست هناك خصوصيات قوية ، مصرية وشامية في البداية ، ثم غير ذلك كلما اقتربت منا السنون ؟ كيف نضع في حسابنا هذه الخصوصيات ، ونذكر في الوقت ذاته جوانب الاشتراك ؟ لقد عاش عبد الله المطاع صاحب مجلة « الحكمة » اليمنية في نفس وقت طه حسين وسلامة موسى ، فهل له نفس ظروفهما ؟ ثم أليست هناك كذلك طوابق زمنية : مصرية منذ البداية ثم شامية منذ السبعينات من القرن الماضي على الخصوص (ونصرف النظر عن الانتاج الأدبي الشامي) ثم غير ذلك في البلاد الأخرى في القرن العشرين الميلادي على التتابع ٠٠٠ ؟ هل نأخذ بالافتراض بأن كل طابق زمني يحمل كل ما أوتى به الطابق السابق ؟ وكيف نداخل ما بين طوابق الخصوصيات والطوابق الزمنية ؟ ومشكلة كبرى ثالثة : بعد هذا الازدهار الشديد للانتاج الاسلامي في السنوات العشرين الأخيرة ، ما هي الصلة بين « الاسلامي » وغيره ؟ هل هي صلة احتواء ، أم صلة تواز ، أم صلة تداخل ، أم صلة معارضة ، أم صلة أخرى ؟ هذه كلها أسئلة شديدة الأهمية لابد من معالجتها من أمام وبصراحة وتحديد ، وعلى أساس ادراك الوقائع لا تخيل الأمانى أو الأوهام حقائق . هذا وقد سبق لنا أن اقترحنا خيطا قائدا رئيسا لكل الانتاج المكتوب بالعربية في حوالى المائة عام الأخيرة ، وسواء كان ذا توجه اسلامي أو وطني أو قومي ، ديني أو علماني ، تحديثي أو سلفي ، ويتمثل في : مواجهة الغرب ، وذلك في الفصل الأخير من كتابنا « العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة » (سلسلة عالم المعرفة ، رقم ٣٠ ، الكويت) .

الأمر الثانى الذى اشرنا اليه ضمن « الصعوبتين » اللتين تخصصان جوهر الموضوع وطرائق الفهم ، والذى يلزم الاستقرار بشأنه من أجل قيام تاريخ شامل لفكرنا الحديث ، هو ضرورة ادراك التداخل الحتمى بين ميادين التعبير بالكلمة وما يترتب على ذلك من ضرورة الانتباه الى التطورات المتوازنة والتأثيرات المتبادلة . أما عن المسألة الأولى ، التداخل بين ميادين القول ، فانه يصورها أبلغ تصوير كون عدد من « الأدباء » يعدون في نطاق « المفكرين » ، وكفى مثالا طه حسين وعباس محمود العقاد ، وسواء أكان الأمر كذلك بالفعل أم لا ، فانه تصور قائم وشائع . ولعل حالة أديب اسحق (توفى ١٨٨٥ م) ، مثال حى على هذا التداخل : فهو مجدد في اللغة ، ولعله امام كتاب المقالة العربية الحديثة على الحقيقة ، وأديب شاعر ومسرحى ، وهو الى هذا وذاك مفكر بالفعل وصاحب نظرة ثاقبة وتصورات متماسكة . أما عن المسألة الثانية ، فانه يلزم استقراء العلاقات المتبادلة بين ميادين الفكر والدين واللغة والأخلاق والسياسة

والاجتماع والاقتصاد والفن جميعا ، وتلزم محاولة تقنين طبيعة هذه العلاقات في خلال المائتي سنة الأخيرة في تطورها وثباتها على السواء .
فلا يمكن لتاريخ شامل للفكر الحديث أن يقوم بدون أن تكون له عين على تلك الميادين مدركا تأثيراتها على موضوعه الخاص ، وتأثيرات موضوعه الخاص على تلك الميادين .

★ شروط ضرورية :

تحدثنا في مفتح هذا الحديث عن أهم أسباب عدم ظهور تاريخ شامل للفكر المصرى حتى اليوم ، وهو بالفعل ظاهرة غريبة . ومثل هذه الدراسة قد يقوم بها فرد واحد ، ولكن قد يقوم بها فريق من الدارسين معا . وأبرز مزايا الحالة الأولى أن تنتشر في خلال ثنايا العمل روح واحدة تضافى عليه وحده واحدة قوية ، كما هو الحال مع مؤلف الدكتور جمال حمدان : « شخصية مصر » بمجلداته الأربعة ، ويقابل هذه المزية ندرة من يستطيع التوفر على مثل هذا العمل الضخم والاعتكاف عليه لمسنين طويلة مع ما نعلمه من قسوة ظروف الحياة العلمية واليومية على السواء في هذه الأيام الصعبة الغريبة . أما الحالة الثانية ، حالة الفريق ، فإن أهم مزاياها هو الاسراع في اخراج العمل الى الوجود وضمان درجة عالية من التخصص لكل فترة من فترات التاريخ المصرى الحديث . وسواء أكان الذى يقوم بالعمل شخصا واحدا أم فريقا مجتمعا فإن هناك بعض الشروط التى ينبغى توافرها حتى يكون مثل هذا العمل الجليل جديرا بالاحترام ومفيدا .

ولعلنا نبدا بتحذير ، وليس بشرط ، قوامه ألا يظن أحد أنه لا محال إلا لمؤلف واحد ، وأنه إن كتب فسيغنى عن مؤلفات أخرى . بعبارة أخرى ، ينبغى أن يضع المؤلفون والناشرون والجمهور جميعا في اعتبارهم أننا بحاجة إلى العديد والعديد من الانتاج الذى يغطى نفس الموضوع مرة ومرات ، ومرة كل أعوام . اننا ينبغى أن نرفض هنا النظرة الواحدية وأن نقول بديلا لها بالتعددية ، وهو ما يقابل على التوائى الاستبداد والحرية ، والروح الأبوية وروح المساواة . كيف ذلك ؟ ان بعض المؤلفين يظنون أنهم حين يعالجون موضوعا ما فانهم يكونون قد انتهوا إلى « الكلمة الأخيرة » ، وأن كل من « يتجرأ » من يعلمهم على العودة إلى الأمر سيعتبر في نظرهم متطفلا عليهم لا يحترم قدرهم ، إن وجد ، وربما يكون في أذهانهم هذا التساؤل : أليست موضوعات البحث متعددة واسعة وسع أرض الله ؟ فلم لا ينهب الآخرون بعيدا ويتركون لنا ما تعبنا فيه ؟ إن هذا الاتجاه هو المعادل الضرورى للنزعة الاستبدادية في الحكم والتحكم الأبوى في إدارة السياسة ، وهما متحكمان في نفوسنا لطول ما طولبنا بالخضوع

« لاولى الامر » ، والعادة أن « لولى الامر » فيما يزعمون واحد • ولكننا نطالب أن نكون جميعا أولياء أمور أنفسنا وأمور حياتنا الجمعية المشتركة، فيكون لولى الامر هو « نحن » الجمعية ، وليس أصحاب القوة أو من يخدمهم الخداع أو تسويقهم المصادفات أو شدة التحكم فى أى ميدان من ميادين الحياة ، بما فيها ميدان العلم • ان الغرض الكامن وراء هذا الموقف هو القول بأن القدرة متعددة وليست واحدة ، وهى موزعة وليست حكرا على أحد • وانك ، اذا نظرت الى أسماء المؤلفات الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية ، بل الى تلك الأسماء فى ميدان انتساج الكتب « الشعبية » وحسب ، لوجدت أن تواريخ الفكر لتلك الأمم تتعدد الى درجة عجيبة ، بل وتتجدد كل أعوام عشرة أو عشرين ، ونادرا ما يهدم اللاحق السابق ، بل يقف الى جواره ويضيف اليه • وهكذا نخرج من كل سبق بأننا نتطلع الى أن يكون لدينا ، ليس عملا واحدا شاملا لتاريخ الفكر المصرى الحديث ، يقوم به فرد أو تقوم به جماعة ، بل الى قيام مؤلفات متعددة مختلفة يقوم بها أفراد وإفراد وفرادى من الباحثين وفرادى •

ونأتى الآن الى ما نعتبره أول وأهم الشروط الضرورية لقيام تاريخ عام للفكر المصرى ، بل ولأى تاريخ للفكر ، ألا وهو « توافر النظرة الكلية طولا وعرضا » • ونقصد بالنظرة الكلية وجود تصور عام للخط الأساسى أو الخطوط الأساسية التى تتخلل تاريخ الفكر المصرى وتجعل منه وحدة واحدة اما كليا أو فى خلال كل فترة كبيرة من فتراته على الأقل ، ونقصد بها كذلك طبيعة الرابطة التى تربط بين حلقاته ، وقد تكون هذه الرابطة هى اهتمامات سائدة أو موضوعات تتطور أو تأثيرات تستمر وتتجدد ، أو تنقطع وتتعدل ، الى غير ذلك • وهذه النظرة الكلية هى البُعد للدراسة الميكروسكوبية التى لا تمتد لأبعد من حدودها الضيقة ، وهى ، أى هذه النظرة الميكروسكوبية ، نظرة مشروعة ومطلوبة وضرورية فى بحوث معينة ، ولكنها تتحول الى عائق ، وتهدم فرض الفهم ، اذا طبقت على دراسة مدى زمنى واسع ، ومعها تتحول دراسة تاريخ الفكر المصرى الى عرض للوحات متتابعة ولكنها تقتصر الى الترابط • ان النظرة الكلية تعطى امكانات هائلة للفهم النافذ والاكتشافات المبرزة الى حد لا يتصوره ولا حتى الباحث ذاته وهو فى مفتتح بحثه • ومثالا على ذلك ، نتصور أن مفتاحا جوهريا مثل مفتاح « الثورة والاصلاح » لقادر على إعادة تصوير كل تاريخ الفكر المصرى الحديث بشكل لم يخطر على قلب أحد ، وانا لنود أن تقوم دراسات ودراسات تستخدم هذا المفتاح وغيره ، وسواء أقمنا بها نحن أو غيرنا من الباحثين ، وسنجد أن الخيط ممتد فى هذا الاتجاه أو ذاك منذ عصر الحملة الفرنسية الى يومنا هذا •

أما ما نقصده من « طولية » النظرية ، فهو الامتداد والزمان ، وهو أمر يتوفر لكل تاريخ عام بطبيعة الحال ، على أن الأهم من ذلك هو توفر ما نسميه « بعرضية » النظرية ، أى أن تغطى كل الميادين الى جانب كل الفترات . ان الفكر ظاهرة حيوية ، ولأنه ظاهرة حيوية فهو كلى التكوين ، ومن يظن أن عمل العين ليس على اتصال بعمل الأمعاء فهو يضحى بمصادر للفهم لا تتوفر الا الاهتمام الشمولى وبإدراك أن الشيء جزء من كل ما والكل ذاته قد يكون جزءا من كل أعلى ، وهكذا . . . وإذا أخذنا حالة فترة الثلاثينات فى مصر فهل يظن ظان انه بقادر حقا على دراسة وجه وحيد للتجديد الفكرى فيها بدون الأوجه الأخرى ، ثم بدون العثور على مفتاح عام لها جميعا ؟

الشرط التالى هو شرط اتباع ما تمليه الروح العلمية والأخذ بالأسلوب العلمى ، أى شرط العلمية اذا أردنا كلمة واحدة . وقد يبدو هذا الشرط واضحا بذاته ، وقد يظن الكثرون أنه يتوفر فيما يكتبون ، وما أبعد هذا عن الواقع ، لأن هناك خطرا عظيما يتهدد الكتابة فى موضوع مثل تاريخ الفكر : ذلك هو اختلاط الرأى بالواقعة ؛ وأخذ التقدير الشخصى على أنه تعبير عن الواقع ، وفى عبارة واحدة : الافتقار الى الموضوعية . ولاشك أن « العلمية » تشمل الموضوعية وأشياء أخرى لا تقل عنها أهمية ، منها توافر التخصص والمنهجية والدقة والنظام ، ولكن الموضوعية هى أهم ما ينبغى الاهتمام به فى هذا الاطار . وليست الموضوعية ميزة شخصية للجامعيين أو حاملى الألقاب الجامعية ، فقد نجد من هؤلاء من يفتقر اليها وقد نجد من بين غيرهم من يقدر على تحمل تبعاتها على أحسن ما تكون القدرة . وهكذا فإن المنحك الحقيقى ليس هو اللقب الجامعى ، بل هو الاجابة عن هذا السؤال : هل المكتوب تعبير عن رأى وظن أم هو نتيجة لمجموع الطرائق العلمية وفى صدرها احترام الموضوعية بقدر الجهد ؟ ان الهواة وأصحاب الهوى لهم خطر عظيم فى ميدان كتابة تاريخ الفكر المصرى ، ولن تستطيع أن تمسك أقلامهم عن أن تحبر الصفحات والصفحات ، فضلا عن أن هذا يعارض مبدأ التعددية الذى أشرنا اليه منذ قليل ، ولكن ما تستطيعه هو تصنيف الكاتب والكتابة وتقدير هذا وتلك على قدر توجهاتهم .

وفى المقابل ، فانه ينبغى أن ننتبه جميعا الى الفائدة التى يمكن أن يجنيها الباحث من اطلاعه على كل التناولات ، حتى ولو كانت من قبيل الرأى بل ومن قبيل التعبير عن الانطباع ، فالفكر فى النهاية نتاج بشرى يقدمه بشر الى بشر . وكل إنسان هو مخاطب بالفكر . وهناك أمثلة على أهمية انتاج قد لا يعد من قبيل الدراسة العلمية ، ولكنه لا يقل أهمية عنها ، ونتذكر هنا على سبيل المثال كتابا عظيم القيمة للأستاذ

فتحى رضوان بعنوان : « عصر ورجال » (مكتبة الانجلو) ، وهو لا يدعى العلمية ، ولكنه مع ذلك مرجع هام لدراسة عصر دستور ٢٣ حتى عام ٥٢ ، وهو يلقي أضواء ساطعة ، وكثير منها غير متوقع ، على العصر ورجاله ، ومنهم المفكرون ، وعلى آرائهم وعلى صلاتهم وارتباطاتهم . وقل مثل ذلك فى اليوميات والمذكرات وتواريخ الحياة الذاتية وما شابه .

وهناك من بعد ذلك شرط نعرف بصعوبة التوصل الى تحقيقه وصعوبة التمسك بروحه طوال البحث : ذلك هو ما نسميه باسم الاستمرار على الاحتفاظ ببراءة النظرة ، أو قل بالدهشة المنهجية الدائمة . ان هذه السمة لهى فى الحق صفة عظام الفنانين والعلماء فضلا عن الفلاسفة والشعراء ، وهى لاتعنى أقل من القدرة على اطراح سابق الرأى والاستعداد لتقبل الجديد واكتشاف المختلف . انها الضد الكامل لروح القطعية و « النهائية » . وتطبيقا لذلك ، فلنأخذ حالة جماعة متصلة الحلقات هى جماعة محمد عبده وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد ، وقد يظن الناس أن الأمور بشأنهم منتهية والأحكام جاهزة ، ان سلبا عليهم أو ايجابا معهم ، ولكن الواقع أن قراءة الاكتشاف بهدى من « براءة النظرة » ، وهى بنت العم القريبة من الموضوعية ، تؤدى الى أن الأمر غير ذلك على الإطلاق ، وخاصة بشأن محمد عبده وقاسم أمين . ان علينا أن نكون قادرين على التخلي عن أحكامنا فور تولد دلائل على رؤية جديدة . ومن بعد كل شيء : أليس الانسان سرا عظيما ؟ وهل يحتوى السر فى تقرير أو وصف مغلق ؟

واذا كنا قد أشرنا الى عنصر المنهجية بوجه عام ، ونحن بصدد الحديث عن العلمية ، فانه من المهم أن ننوه الى خطأ شائع وخطر جاثم فوق أكتاف كل كتابة ممكنة لتاريخ الفكر : ذلك أن نظن أن المهمة تكون قد أديت بنجاح حين يعرض الكاتب لمضمون كل كتاب من كتب المفكر الذى يتناوله مع بعض التعليقات هنا وهناك . ان هذا يقدر عليه كل قارى منتبه ، وهو من باب أولى ليس تاريخا ولا فهما ، لأن الفهم لا يكون الا بوضع الجزء فى الكل وادراك العلاقات والأهداف واكتشاف الأسباب والوفاق ثم التطورات والتحولات . ومن جهة أخرى ، ففرق كبير بين مستوى التحليل وبين مجرد السرد أو الوصف أو التخليص . وعلى هذا ، فانه ينبغى على مؤرخ الفكر المصرى ، وكل فكر ، أن ينتبه الى وجود مستويات ثلاثة للمعالجة : الوصف ثم التحليل ثم التركيب والبناء فى النهاية ، وكلها هامة ولكن كل درجة تمهد لما بعدها ولا تغنى عنها ولا تقوم مقامها .

هذه هي بعض الشروط الضرورية لقيام تاريخ شامل للفكر المصري الحديث ، وهي من النوع المنهجي المتصل بطريقة التعامل والاجراء ، الى جوار ضرورات أخرى تتصل بالمادة ذاتها أو بالاتصال المباشر معها . ولا شك أن ما عددناه انما هو في الواقع شروط لكل بحث ناجح ، بل لكل فهم أمين ، وربما كان عند البعض من قبيل المسلمات ، ولكن نظرة الى بعض الانتاج المعلوم « مشهورا » ، في ميدان أو آخر من ميادين دراسة الفكر المصري الحديث ، تجعل من هذا الحديث ومن تكراره ضرورة لازمة ، لان المسافة لا تزال بعيدة بيننا وبين استقراء الأساليب الصحيحة في تناول والحكم والعرض .

(٩)

ليست الأعمال بالنيات فى مجال نشر تراث الفكر المصرى الحديث (*)

أولا - مسألة التراث

من المثير للانتباه أن الاهتمام « بالتراث » أمر حديث جدا ، إذا نظرت الى الاهتمام باخراجه الى الناس على نحو منظم شامل . وهذه الموجة العارمة لم تبلغ عنفوانها الا منذ أواسط الخمسينيات على التقريب . ومن المعروف أن بداياتها الأولى ترجع الى جهود مطبعة بولاق فى مصر على الأخص ، وإلى جهد رجال مثل رفاعة الطهطاوى ثم محمد عبده وغيرهما منذ ما يزيد على المائة عام . والسؤال هو : وقبل ذلك ألم يكن الناس عندنا يهتمون بالتراث ؟ نعم ولا ، نعم ، لأنهم كانوا يعيشون على التراث ذاته على نحو أو آخر ، ولا ، لأنه لم يكن فى نظرهم تراثا لمرحلة انقضت ؛ بعبارة أخرى : ان مفهوم « التراث » بالمعنى المستخدم اليوم هو من شأن نظرة مرحلة حضارية الى مرحلة أخرى أصبحت تعلما « من الماضى » ، وكأنها « شىء » آخر ، ولكنها مع ذلك ترتبط على نحو ما بذلك الماضى وذلك « الشىء » الآخر ، ويختلف تصور الموقف من التراث بحسب التصور ، الصريح أو الضمنى ، لطبيعة هذا « الارتباط » ، هل هو ارتباط استمرار حيوى أم ارتباط احترام لشيء مضى وكان ولكنه كان لبعض منا ، هم أسلافنا .

والحق ان الاهتمام بالتراث أمر ضرورى ، لأنه ماضى الأمة ، مهما يكن حكمك عليه . والماضى للأمة هو كالذاكرة للفرد ، ولا يكون فرد مسؤولا الا بالذاكرة . وكما أن الفرد الصحيح هو من يمتلك قياد ذاكرته .

(*) نشرت هذه الدراسة فى « فصول » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٨٠ م .

لا العكس ، في حين تسيطر الذاكرة على الأفراد في بعض أشكال المرض النفسى ، كذلك فان الوعي بالتراث ضرورة حضارية للأمة ، ولكن تركيز الوعي بالتراث قد ينقلب ليصبح عائقا ، تماما كما في حالة المريض نفسيا ، الذى لا يستطيع التعامل مع الوقائع الحاضرة لأن الماضى ، وقد تحول الى وساوس وأوهام ، هو الذى يسيطر على حقل شعوره .

على هذا الضوء ينبغى أن نفحص أسئلة جوهرية لا بد من مجابتهها مجابهة مباشرة في أثناء تناول مسألة التراث هذه ، ومنها :

١ - ما هدف نشر التراث ؟ هل هو هدف علمى محض ؟ أم هدف تحقيق نوع ما من الاستمرارية الثقافية ؟ .

٢ - وكيف ينبغى أن يكون موقفنا من ذلك التراث ؟ هل هو موقف موضوعى ؟ أم موقف الدفاع والتمجيد ؟ .

٣ - وهل يكون الهدف اذن هو « نشر » التراث ، أى طبعه ووضعها بين أيدي الناس ، أم هو « بعث » التراث ليصبح حيا بعد أن مات في نظر البعض ؟ .

٤ - وهل هذا التراث بالتالى مرحلة شأنها شأن كل المراحل ، تمر بعد أن تأخذ وقتها ثم تنقضى ، أم هو « خالد » دائم صالح لكل الأوقات ؟ وهل هناك في هذا الصدد أنواع مختلفة من التراث بعضها أكثر قدرة على البقاء وبعضها أسرع الى الفناء ؟ .

٥ - أخيرا وليس آخرا : أى تراث نقصد ؟ هل هو التراث المكتوب باللغة العربية ؟ أم هو بالأحرى التراث الإسلامى ؟ وأليس للتراث المصرى مثلا أبعاد أعمق من ذلك بكثير ؟ أم أننا نريد التراث الإنسانى كله ، وكان هناك « بشرية » واحدة تجمعها حضارة واحدة فى الجوهر ولكنها اختلفت أمما وثقافات من حيث طرائق التعبير وحسب ؟ وربما كان وراء هذا التساؤل تساؤل أسبق عليه هو : ما الوحدة الواعية التى تهتم بالتراث : هل هى مصر ؟ هل هى مجموعة الشعوب المتكلمة بالعربية ؟ هل هى الشعوب الإسلامية ؟ هل هى شئ اسمه البشرية ؟ .

ثانيا - تراث الفكر المصرى الحديث

ولن نفصل هنا قى كل هذه الأمور ، لأننا انما أردنا من الإشارة اليها التمهيد السريع لمعالجة موضوع محدد ، الا وهو ما يسمى أحيانا باسم « التراث الحديث » . ذلك أن كلمة « التراث » أصبحت تستخدم ليس فقط فى الإشارة الى ما تراثه الأمة فى مرحلة حضارية معينة من مرحلة أخرى سابقة ، بل كذلك فى الإشارة الى ما يتركه جيل لجيل آخر ، فى حين ينتمى كلاهما الى نفس المرحلة الحضارية . وهكذا فان تراث أدب

الدولة الوسطى في مصر القديمة هو تراث لنا بالمعنى الأول ، ولكن
« تخلص الابريز في تلخيص باريز » لرفاعة الطهطاوى و « الوسيلة
الأدبية » للشيخ حسين المرصفي هما تراث لنا بالمعنى الثانى . وموضوعنا
الآن هو العناية بهذا التراث الحديث عناية صحيحة ، ونحدد أنفسنا على
سبيل الدقة بما نسميه بتراث الفكر المصرى الحديث .

ان من أخطر مظاهر تفكك البنية الفكرية والبنية الاجتماعية
بالتالى ، الذى يقع الآن تحت أعيننا ، هو هبوط مستوى الوعي بالاستمرارية
الثقافية ، بل هبوط مستوى الوعي بالذات ذاتها ، فقد أصبحنا وكأننا
نعيش لحظات الحاضر كل لحظة منها مأخوذة على حدة ، وربما أصبحنا
نعيش على صور وكلمات أتت من الحضارة الغربية وتغمرنا بها وسائل
الاعلام التى يبدو صوريا وكأن الشعب هو الذى يمتلكها ، بينما هى
سجينة الاهتمامات الغربية فى معظم وقتها ، بل وتعمل فى مصلحتها
عمل الخادم . أما الماضى ، حتى الماضى القريب ، فانه يتحول شيئا فشيئا
الى خيالات تزداد كل يوم افتقارا الى التفاصيل ، ويكتفى الشباب اليوم
بكلمة واحدة ، قد تصحح وقد تخطئ ، عن أحداث ماضينا القريب
وشخصياته . فمن قاسم أمين مثلا ؟ هو « محرر المرأة » ومن أحمد لطفى
السيد ؟ هو « فيلسوف الجيل » ! ولو سألتهم عن الأول : « وكيف حرر
المرأة ؟ » (على زعم انه هو « محررها » حقا) لحاروا فى الجواب ، ولحاروا
فى الجواب أيضا ان سألتهم عن الثانى : « هو فيلسوف أى جيل وبأى
معنى ؟ » . ان هذه الحال لحال الشباب جميعا ، وهى أيضا حال كثير
من المعلمين اليوم ممن يمسون ، فيما يظنون ، بأزمة مؤسساتنا التعليمية
والفكرية والعلمية ، بما فيها الجامعات ذاتها .

وانا لنسائل أنفسنا دوما عن السر وراء هذا الاهمال ، ولنسمه منذ
الآن « فقدان الذاكرة الثقافية » ، ويبدو أن هناك سببين يوضعان فى
المقدمة الى جانب غيرهما بغير شك . السبب الأول هو انتشار الوهم
القاتل الذى يوحى بأن الحضارة واحدة وأن الحضارة الغربية اليوم هى
« الحضارة » (بآلف لام التعريف) ، وأن من أراد أن يكون « متحضرا »
و « متمدينا » فعليه بالأخذ عن الحضارة الغربية . ولما كانت الحضارة
الغربية قد بلغت غاية نضجها فانها تقدم اليوم فكرا وفنا ناضجين (وان
كانا للعين الخبيرة فكر الانهيار وفنه) ، فاذا ما قورن بهما ما أنتجته
القرائح المصرية منذ مائة عام مثلا أو حتى منذ خمسين عاما ، بدا هذا
الانتاج ضئيلا أو ساذجا الى جوار « عظمة » الانتاج الغربى و « عمقه » ،
فكان الازورار التدريجى عن هذا الماضى مهما يكن قريبا .

السبب الثاني هو طغيان الاهتمام بالحركات السياسية والاجتماعية في الأربعين عاما الأخيرة مصحوبا ، في الخمسة والعشرين عاما القريبة منا (١) ، . بإنشغال المهتمين بشئون الفكر عندنا ، على اختلاف درجاتهم وتنوع اهتماماتهم وميادينهم ، وشيئا فشيئا ، بنيل الرزق من أسهل الأبواب وأكثرها تعددا ، والانخراط في مظاهر الاهتمام بشئون الحياة يوما بعد يوم ، فأخذت تقل النظرة المعتمدة ، وأخذت تندرج النظرة الباحثة فيما لا يتصل بالحاضر مباشرة ، لأن البحث في التراث يحتاج الى تعمق وتفرغ وتجرد .

وسط هذا الجو العام لم ينعدم من يهتمون في العشرين عاما الأخيرة بتراث الفكر المصري الحديث لسبب أو لآخر ، ومن وجهات نظر مختلفة . وهذا الاهتمام بالتراث ينطلق نشاطه في اتجاهين : الاتجاه الأول هو البحث في الشخصيات وفي المسائل ، ونذكر في هذا المجال على سبيل الإشارة أعمالا جيدة قام بها الأستاذ محمد عبد الغنى حسن (« حسن العطار ») ، والدكتور على الحديدي (« عبد الله النديم خطيب الوطنية ») ، والدكتور حسين فوزى النجار (« رفاعة الطهطاوى » و « أحمد لطفى السيد ») ، والدكتور ماهر حسن فهمي (« قاسم أمين ») ، والأستاذ محمد عبد الغنى حسن والدكتور عبد العزيز الدسوقي (« روضة المدارس ») ، الى جانب دراسات أخرى في الصحافة وفي التربية وفي شخصيات عامة ، مثل على مبارك وغيره ، ويضاف الى هذا كله الرسائل الجامعية مما نشر أو لم ينشر (ومما نشر منها « الفكر السياسى للإمام محمد عبده » ، للأستاذ عبد العاطى محمد أحمد) .

ولكن دراسة الشخصيات والمسائل لا يمكن أن تتم على نحو متين قويم الا بتوافر نصوص المؤلفين ، بل ولا نغالى اذا أضفنا : وبتوافر كل النصوص لكل المؤلفين ، حتى ولو كان موضع الاهتمام هو مؤلف واحد أو مسألة واحدة . فكيف نفهم محمد عبده اذا لم يكن بين أيدينا مؤلفات الأزهريين من زملائه ؟ وكيف نفهم الفكر السياسى للحركة العرابية ان لم يكن بين أيدينا مؤلفات عبد الله النديم وأديب اسحق وحسين المرصفي ومحمد عبده ؟ وكيف نفهم أحمد لطفى السيد ان لم نقرأه فى ضوء كتابات قاسم أمين وأحمد فتحى زغلول وغيرهما ؟ وهكذا فان الاتجاه الثانى والأهم فى ميدان الاهتمام بالتراث انما هو نشر النصوص ذاتها .

وهنا أيضا نجد أمثلة على النشاط فى هذا الميدان ، وان كان الانتاج هنا قليلا جدا ، والجيد منه أقل . ومن أهم ما نشر دراسة الدكتور محمود

(١) حررت هذه الدراسة فى صيف ١٩٨٠ م .

فهى حجازى التى سننشر إليها فيما بعد ، كما قدم الدكتور محمد أحمد خلف الله جزءا من مذكرات عبد الله النديم لم تكن قد طبعت من قبل (« عبد الله النديم ومذكراته السياسية ») . وقد قامت سلسلة « كتاب الهلال » بنشر عدد من النصوص لمحمد عبده وجمال الدين الأفغانى (بعد نشرها لعدد من مذكرات شخصيات مهمة أخصها بالذكر أحمد لطفى السيد فى « قصة حياتى ») ثم يأتى عدد من النصوص قام بنشرها الدكتور محمد عمارة تحت عنوان « الأعمال الكاملة » لكل من جمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده ورفاعة رافع الطهطاوى وقاسم أمين . وسنتوقف هنا بالنظرة الفاحصة عند هذه المنشورات الأخيرة .

ثالثا - أساسيات منهجية

ونشير أولا الى أمرين مهمين : أولهما أن هناك مستويين من الهدفية وراء نشر التراث ، وهذان المستويان يتكاملان ، ولكن موقع الرؤية فيهما مختلف . أما المستوى الأول فهو يخص الهدفية البعيدة ، وهى من غير شك تأكيد الاستمرارية الثقافية على نحو أو آخر (نشر كل من نصوص حملات تحتمس الثالث وكتاب « فتوح مصر والمغرب » لابن عبد الحكم ، هو من الأعمال التى تهدف فى النهاية الى تأكيد الاستمرارية الثقافية ، ولكن هذه الاستمرارية أوضح وأكثر مباشرة فى الحالة الثانية منها فى الأولى ، على الأقل لأول وهلة) ، فهدف كل نشر للتراث هو هذا فى نهاية الأمر ، ولذلك فإن هذا المستوى يحتوى على شحنة انفعالية واضحة ، تتمثل فى محبة معرفة الماضى لأنه ماضينا « نحن » ، أى هذه المجموعة التى انتمى إليها ، وهى تخصنى بأبيضها وأسودها معا .

أما المستوى الثانى فهو مستوى البحث العلمى . وهنا يجب على الباحث أن يتجرد من كل اتجاه انفعالى ما استطاع ، حتى ولو كان ينتمى الى الأمة صاحبة التراث . وفى هذه الحالة الأخيرة يجتمع المستويان من الهدفية عند نفس الشخص ، ولكن سلوكه على المستوى الثانى ينبغى ألا يتأثر بهدفية المستوى الأول . وهنا نضع أيدينا على سبب جوهرى من أسباب نجاح كثير من منشورات التراث التى يقوم بها أشخاص غرباء عن الأمة صاحبة التراث ، ذلك أنه تتوافر لديهم ، حينما يشاؤون ، النظرة المحايدة الموضوعية التى تقوم حين نكون بازاء شىء ينتمى الى « الآخر » وليس الى ذاتنا .

وينقلنا هذا الى الأمر الثانى ، وهو أن موقف الباحث فى ميدان نشر التراث لا ينبغى بحال أن يكون موقفا دفاعيا تمجيديا ، والا شبه التراث بمحض هذا الدفاع والتمجيد ، لأن التراث ينبغى أن يظهر على ما هو عليه

يقدر الامكان • والعكس صحيح أيضا ، فلا ينبغي للباحث ، من حيث هو باحث ، أن يقف من أجزاء من التراث موقفا هجوميا أو تحقيريا • ان عثمان وعليا والخوارج ينتمون جميعا وعلى حد سواء الى التراث السياسى الاسلامى ، وينتمى أحمد عرابى ومحمد سلطان معا الى التراث السياسى المصرى الحديث ، وعلى الباحث من حيث هو باحث ألا يتحامل على محمد سلطان أو أن ينتصر لعرابى • أما ان شاء أن يفعل ، وله أن يفعل ، فانه لمن يصبح فى هذه الحال باحثا علميا بل صاحب رأى أو مفكرا أو سياسيا ، وعليه أن يدلى برأيه الشخصى فى غير مجال البحث العلمى • فالقاعدة الذهبية هنا هى :

الحقيقة والحقيقة وحدها هى المطلب

والحق ان هذه القاعدة الجوهرية هى التى تحكم كل بحث ، وهى التى تحكم أيضا ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، قواعد البحث فى التراث • ومن أهم هذه القواعد التى نود التأكيد عليها فى هذا المقام ما يلى :

١ - ينبغى أن نميز فى وضوح بين « طبع » التراث و « نشر » التراث ، فالنشر بالمعنى الاصطلاحي الواجب له (وهو المقابل لـ Edition فى الانجليزية وغيرها) يعنى ضبط النص ، وهذا هو معنى « التحقيق » ، ويعنى أيضا خدمة النص بالتفسير المستمر ، وهذا هو معنى « التقديم » و « التعليق » • أما « الطبع » ، فانه مجرد نقل النص من مخطوطه الأصل ، أو من طبعة سابقة بعينة ، الى ورق حديث عليه حروف المطبعة • وينبغى علينا أن نكون صرحاء ، وأن نعترف بأن معظم مكونات ذلك الطوفان الذى أطلق عليه اسم « نشر التراث » انما هو فى الواقع « طبع » للتراث الاسلامى أو المصرى الحديث لا أكثر ، وليس بحال « نشر » له بالمعنى الذى حددناه منذ سطور •

٢ - ويعنى « ضبط » النص أو « تحقيقه » ما يلى على الأخص :

(أ) التثبيت من نسبته الى مؤلفه •

(ب) تحديد حدود النص بداية ونهاية ، والتثبيت من عنوانه ، ومن زمن تأليفه ونشره ان كان قد نشر ، وطبعاته ان تكرر طبعه •

(ج) الرجوع كلما أمكن ذلك الى المخطوط الأصل ، أو الى أقدم أو وثق المخطوطات ، أو الى آخر طبعة تمت فى حياة المؤلف وبموافقته ، أو الى أول طبعة على الاطلاق مع النظر فيها ، ومراعاة احترام ترتيب مكونات ذلك المخطوط أو المطبوع •

(د) فحص النص داخليا وتتبع أجزائه والانتباه الى مدى اتساقها الداخلي واتساق النص مع نصوص أخرى للمؤلف ، ومدى اكتمال النص ذاته ككل .

أما تفسير النص فانه يكون بالتقديم له ثم بالتعليق المستمر على أجزائه . ويوضح التقديم نتائج ضبط النص ، ويحاول وضعه في الاطار الزمني لتأليفه ، وتحديد غرض مؤلفه منه ، وبيان مكانه من مؤلفات كاتبه الأخرى ان وجدت ، وعرض تقسيماته الداخلية وكيفية ارتباطها ، ومدى تأثيره من بعد تأليفه ، ان كان قد تم له تأثير ، وغير ذلك مما يناسب . أما التعليق فانه، كما أشرنا، ينبغي أن يكون مستمرا مع تطور أجزاء النص ، وهو يقوم بتفسير الغامض من الاشارة وتحديد المقاصد البعيدة لعبارة أو فقرة ، وربط أجزاء النص ، والتعريف بما لم يعرف به المؤلف ، وفي اطار عصره ومن وجهة نظره . والهدف من كل هذا هو تيسير قراءة النص للقارئ . ويقوم التقديم والتعليق ، من بين ما يقومان به ، بوظيفة الخريطة السياحية والدليل السياحي اللذين يضعهما السائح بين يديه وهو يجول في أرجاء موقع أثري ويشاهد جامع السلطان حسن أو تمثال رمسيس الثاني مثلا . والنص بغير تقديم ولا تعليق هو كروية هذا التمثال في أعين أغلبنا اليوم : فهل نعرف زمن صاحبه ؟ ومن صنع التمثال ؟ ولم صنعه ؟ ومن أي حجر نحت ؟ وأين ؟ ومتى ؟ وأين وضع التمثال أصلا ؟ وأين وجد ؟ ولم وضع في مكانه هذا اليوم ؟ ومنى ؟ وما طوله ؟ وما وزنه ؟ وما مغزى موقف الساق اليسرى الممتدة الى الأمام ؟ وماذا في يدي الملك ؟ وماذا يلبس على جسده ؟ ولما كان صدره عاريا ؟ وما المكتوب على التمثال ؟ وأين ؟ وماذا يحمل الملك فوق رأسه ؟ وما مكونات هذا التاج ؟ وما اسمه ؟ وماذا في ظهر التمثال ؟ ولماذا ؟ الى غير ذلك . وهكذا دور التقديم والتعليقات : هو توضيح النص وإبراز خفاياه وتحديد معانيه ومقاصده . وتنقسم التعليقات الى لغوية وتاريخية ومضمونية ، وما شابه ، بحسب أنواع النصوص ، وفي حالة تواجده أكثر من مخطوط أو مطبوع فان من مهمة التعليق المستمر أن يثبت الاختلافات بين المخطوطات أو طباعات الكتاب في حياة مؤلفه .

٣ - ان الناشر في خدمة النص ، وليس العكس . وعلى هذا فليس النص مناسبة لظهور آراء الناشر الشخصية في الأمور التي عالجه الكتاب ، وذلك اذا كان المقصود من النشر أن يكون نشرا علميا . وهناك من ألوان « الطبع » ما يكون مقصودا منه الرد على النص ردا تفصيليا أو تفنيديا فقرة فقرة ، وهذا أمر مشروع ، ولكنه لا يدخل في عداد النشر العلمي . ونفس الأمر كذلك مع اتخاذ النص وسيلة لاثبات آراء الناشر في الموضوعات التي تحدث عنها مؤلف النص . ان الناشر بشخصه لا يهم

القارىء للنص فى شىء ، لأنه مجرد خادم للنص . فالقاعدة الذهبية فى هذا المقام هى : على الناشر أن يكون كالمحيط الشفاف الذى ينقل بأكبر قدر من الأمانة والصدق ما عليه الشىء الأصلى ، وهو هنا نص المؤلف . أما اذا غير المحيط الناقل ، كالنظارة الملونة ، من معالم الشىء المنقول ، فإنه لا يصبح أميناً ولا صادقاً ، ولا ينبغي الاعتماد عليه . وهنا يصبح المنقول ، ليس دالاً على الشىء الأصلى ، بل على ناقله وحسب وهو هنا الناشر المزعوم .

زائداً - فحصى « الأعمال الكاملة »

سبق أن أشرنا الى أن نشاط الباحثين فى مجال نشر تراث الفكر المصرى الحديث محدود اذا قيس بنشاطهم فى تقديم الدراسات عنه ، والى أن الجيد من هذا الانتاج قليل جداً الى حد الندرة . وتمتلئ الآن المكتبات المستوردة للكتب البيروتية بـ مجلدات ضخمة يباع بعضها بعشرات الجنيهات المصرية ، وعليها عناوين طنانة هى « الأعمال الكاملة » لمحمد عبده ورفاعة الطهطاوى وغيرهما ، كما سبق أن أشرنا فى آخر الجزء الثانى من هذا المقال . ونريد الآن أن نعرض لهذه « النشرات » (وسيتضح بعد قليل أنها مجرد طبعات وطبعات سيئا) عرضاً نقدياً واضحاً وصريحاً . وسنذهب فى هذا الوضوح الصريح الى ما يقرب من غايته واضعين النقاط فوق الحروف ، يدفعنا الى ذلك الأسباب والدوافع التالية :

١ - أولها وأهمها ان هذه « الطبعات » تشكل ظاهرة مرضية فى مجال البحث العلمى وخطراً حقيقياً ، ليس على التراث نفسه فقط بل وكذلك على عقول الناشئة من الباحثين والقراء ، وعلى أعمال الباحثين بعامة ، الذين قد لا يجدون الا هذه الطبعات بين أيديهم ، فيصيب ألوان البحث الأدبى والتاريخى والفكرى أخطاء لا يسهل الشفاء منها سريعاً ، لأنها تقوم بالاعتماد على نشرات غير علمية ليست بذات قيمة حقيقية .

٢ - وثانيها أن موضوع دفاعنا انما هو العقل المصرى ذاته ، وليس نشرة أخرى معارضة قام بها آخرون . وبالتالى فان موضع الهجوم ليس شخص « محقق » تلك النصوص أو طابعها ، فنحن لا نعرفه ، بل نعرف أعماله . وحينما يكون العقل المصرى ذاته فى خطر يسقط كل تبرير للسكوت أو التساهل ، بل يصبح السكوت والتساهل جريمتين . ان الحقيقة وحدها هى الجديرة بالذكر ، وهى وحدها المنجية المفيدة .

٣ - وثالث الأسباب فى فحص تلك الطبعات فحصاً لا يعرف التساهل الضعيف أن صاحبها كثير التشنق بالمنهج العلمى فى التحقيق

الذى يقول انه اتبعه ، ويكرر الاشارة اليه والاشادة به مرات ومرات فى
خرجسية واضحة .

٤ - ورابعها أن صراحتنا توازى صراحة صاحب تلك الطبعات
نفسه ، الذى هاجم بعض الآخرين مثل الدكتور محمد أحمد خلف الله
والدكتور سليمان دنيا (« الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، الجزء الأول ،
ص ٢٦٣ وما بعدها) ، والذى يقول بالنص عن نشرة الشيخ محمد رشيد
رضا لمؤلفات الشيخ محمد عبده فى جزء « المنشآت » من « تاريخ الأستاذ
الإمام الشيخ محمد عبده » ، يقول ان جهد رشيد رضا تمخض « عن عمل
هزيل ومشوه ومعيب » ، تمثل فى الجزء الثانى من تاريخ الأستاذ الإمام «
(المرجع السابق ، ص ٢٠٣) ، كما أنه يتهم نفس الناشر بالوقوع فى
« الخلط » (ص ٢٠٥) . وسيرى القارئ معنا أن معظم الأوصاف التى
نسبها الى عمل الشيخ رشيد رضا ، بل وأكثر منها وأخطر ، انما تنطبق
على الطبعات التى قدمها هو نفسه .

٥ - أخيرا ، فإنه قد سبق لنا أن حددنا بايجاز سريع أهم مواطن
نقدنا لهذه الطبعات فى حضور صاحبها نفسه ، فى أثناء ندوة أقامها مركز
دراسات الشرق الأوسط بجامعة عين شمس ، منذ حوالى عامين ، وكانت
مخصصة لما سمي « بالعقل العربى الحديث » ، حيث أشرنا الى أنها مضللة
ومضللة ومضطربة وباعثة على الاضطراب وأن عدمها خير من وجودها ،
وأن تحقيق تراث العقل المصرى الحديث لا يزال فى حاجة الى أن يبدأ
فيه من البداية ذاتها وعلى نحو صحيح . وقد رد صاحب تلك الطبعات ردا
لطيفا على ملاحظائنا تلك بأن قال : « انها [أى مطبوعاته] قد لا تعجب
البعض ، ولكنها تعجب البعض الآخر » .

ومن الواجب علينا ما دمنا نهتم بالحقيقة أن نقول ان صاحب تلك
المطبوعات متحمس أشد الحماسة لنشر التراث ، بل قد يبدو أنه حسن
النية ومن دوافعه الاخلاص ، وهذه كلها أمور حسنة فى نظر الجميع ،
كما أنه مهتم بقضية التقدم والثورية ، وقد يكون هذا أمرا حسنا . ومع
ذلك فإن الحماسة وحسن النية والاخلاص أمور لا تكفى لخراج باحث
جيد ولا يعتذر بها عن أخطاء علمية شنيعة ، كما أن الاهتمام بالتقدم
والثورية قد يكون حسنا على مستوى الرأى والسياسة ، ولكنه يؤدى الى
أخطاء « معيبة » على مستوى البحث العلمى الذى ينبغى فيه توافر شرط
التجرد المنهجى والابتعاد التام عن الأحكام الأخلاقية والذاتية . ونرجو أن
يتحقق القارئ معنا أنه لم تتوافر لتلك المطبوعات وسائل البحث العلمى
الحقة وشروطه الضرورية .

ونوجز أولا أهم الأخطاء وأوجه النقص التي زخرت بها تلك الطبعات :

- ١ - الخلط بين الطبع والنشر ، وعدم فهم معنى التحقيق والتعليق .
- ٢ - عدم الانتباه الى حدود دور الناشر أو المحقق .
- ٣ - عدم مراعاة بعض الأساسيات فى منهج التحقيق العلمى .
- ٤ - الافتقار الى الروح النقدية وسيادة الروح القطعية .
- ٥ - التعسف فى الأحكام وسيادة النزعة الانفعالية .
- ٦ - التسرع فى الأحكام والاستنتاجات .
- ٧ - سداجة الفهم والحكم .
- ٨ - الادعائية .
- ٩ - اقحام الذات وادخال اعتبارات ايديولوجية وسياسية فى أثناء تحقيق النصوص والتعليق عليها .
- ١٠ - ضالة خدمة النص فى النهاية .

وسنفصل الآن فى هذه الأخطاء والنقائص ، وسنركز فى الأغلب ، اختصارا ، على « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، وعلى « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، بيروت ، ١٩٧٢ . ولا بد هنا من الإشارة ، فى مقابل هذه « الطبقات » ، الى عمل نعه نموذجاً رائصاً للنشر العلمى الدقيق ، وهو كتاب الدكتور محمود فهمى حجازى « أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى » ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، الذى ضمنه نشرة لكتاب « تخلص الابريز فى تلخيص باريز » . ولن تخرج ملاحظتنا من فراغ ، بل عن خبرة بآداب التعامل مع النصوص نرجو أن تكون قد طبقت فى دراستنا عن « فيدون » لأفلاطون وفى « محاكمة سقراط » الذى يحوى دراسة لنصوص ثلاث محاورات له أيضا (القاهرة ، ١٩٧٣) . كما أننا عالجتنا بعضا من أفكار كل من رفاة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي ، اما فى دراستنا عن « العدالة والحرية فى فجر النهضة الحديثة » (العدد ثلاثون من سلسلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٨٠) ، أو فى « العدالة والحرية فى الفكر المصرى الحديث ١٧٩٨ - ١٩١٤ » الذى يصدر قريبا .

ونشير من الآن الى أن الملاحظات التى سنثبتها تنطبق على كل مطبوعات تلك « الأعمال الكاملة » ، لأن الروح واحدة ، ونفس اليد هى التى أخطأت هنا وهناك ، كما أننا سنشير الى أخطاء أولية جدا وقعت فيها تلك الطبقات . والحكمة التى ينبغى أن نستخرجها من ذلك هى :

- من لا يعرف أوليات المسائل ليس قادرا ولا مؤتمنا على معالجة كبارها .
- ونفصل الآن متمثلين قول القرآن الكريم : « والله لا يستحيى من الحق » .
- (سورة الأحزاب : ٥٣)

١ - الخلط بين الطبع والنشر وعلم فهم معنى التحقيق والتعليق :

أشرنا من قبل الى معاني هذه الاصطلاحات ، وتدعى تلك الطبوعات موضوع حديثنا أنها تحوى تقديمًا وتحقيقًا وتعليقًا للمؤلفات المطبوعة ، ولكن الواقع غير ذلك . ولن نفحص هنا التقديم ، على الرغم من أن الأغلب عليه هو السذاجة والانفعالية والرغبة فى التفخيم والتمجيد بغير انضباط . أما تحقيق النصوص ، فاما أنه غير حادث ، لأنه لا يرجع الى المخطوطة الأولى (وأظهر مثال على ذلك مخطوطة خطاب محمد عبده الى الأفغانى من بيروت ، التى ستنشر فى طهران عام ١٩٦٣ ، ولن يدري عنها الطابع شيئًا) لا هى ولا الدراسات المهمة التى ستظهر حتى عام ١٩٧٢ حين طبع مؤلفات محمد عبده ، وسنعود الى هذا الخطاب مرة أخرى) ، بل لا يرجع أحيانًا الى الطبعة الأخيرة التى صدرت فى حياة المؤلف (كما هو حادث مع نص « أم القرى » الذى لا يعتمد فيه على الطبعة الصادرة فى حياة المؤلف والتى تسمى على غلافها باسم « السيد الفراتى » ، وانما على طبعة حديثة صدرت فى حلب ١٩٥٩ ، « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » ، ص ١٢٢) ، واما أنه يتم على أسس تعسفية عجيبة ، كما سنبين بعد حين . كذلك فاننا سنعود فى النهاية الى فقر تعليقات الطابع .

ومما يدل على الخلط بين المفاهيم المشار اليها تعليق صاحب الطبعات على طبعة لكتاب « أم القرى » صدرت فى سلسلة « كتب ثقافية » ، يقول فيه : وهى كغيرها من الطبعات ، قد خلت من أى تعليق أو شرح أو تحقيق (ص ١٢٤) . ونتساءل : وما الفرق بين الشرح والتعليق ؟ وأليس صوابًا أن التحقيق يأتى قبل التعليق ؟ ويدل على ذلك الخلط أيضا قوله عن كتاب التعليقات على شرح الدوانى للعقائد العضدية ، الذى طبع باسم محمد عبده ونسبه اليه فى وضوح رشيد رضا والأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، أن ذلك الكتاب « انما هو للأفغانى وأن جهد محمد عبده فيه انما هو جهد الصياغة بعد التلقى ، ثم التحقيق والتعليق » (« الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، الجزء الأول ، ص ٢١٨) . فهذا القول متناقض ، ولا يدل على ادراك لمعنى التحقيق والتعليق معا . فالنصف الأول من العبارة الأخيرة (« هو جهد الصياغة بعد التلقى ») ينسب الى محمد عبده صياغة الكتاب ، فكيف يحقق محمد عبده بعد ذلك ما صاغه هو نفسه ؟ وكيف يعلق بينما قام هو نفسه بصياغة التعليقات ؟ .

ودليل ثالث على الاستخدام الأجوف لكلمة « التحقيق » ، بل على عدم ادراك معناها ذاته ، أن صاحب الطبقات في مجلده عن « الأعمال الكاملة لقاسم أمين » ، كان قد أوكل ترجمة نص كتبه قاسم أمين بالفرنسية الى شخص آخر . وكأنما عز عليه أن يشاركه مشارك في عملية تمنى لو تفرد بها وحده ، فراح يقول عن ذلك : « أما انجاز ترجمة هذا الكتاب فهو للصديق [فلان] ٠٠٠ لنا فيه التحقيقات والتعليقات والترجمة الموجزة لما ذكر في نصه من أسماء الاعلام » (ص ١٣٠ من الجزء الأول ، وراجع كذلك ص ٢٤٧) . وإذا رجعنا الى نص تلك الترجمة في ذلك المطبوع (ص ٢٤٩ - ٣٤٦) وجدنا حقا حوالى ثلاثين هامشا عن بعض الأسماء الأوروبية ، وخمسين آخرين ، كلا في سطرين ، عن بعض الاسلاميين ، أما التعليقات المزعومة فانها لا تزيد على الأربعين هامشا خصص قسم كبير منها لتعديده أرقام الآيات القرآنية (وكان هذا هو قمة الجهد « التعليقي التحقيقي العلمي ») ، أما معظم التعليقات الأخرى فإن الصمت عنها كان سيؤدي الى نفس نتيجة اثباتها . ونأتى الآن الى هذه التحقيقات المزعومة : هل هي أولا « تحقيقات » أم تحقيق واحد ؟ ثم أى تحقيق هذا ؟ النص المترجم عن الفرنسية ؟ أم للنص الفرنسى ذاته ؟ (وهو ما لم يحدث) . ان صاحب الطبقات لم يحقق شيئا فى هذه الحالة المعينة على الأقل ، ولكنه يدعى مع ذلك ليس « التحقيق » فقط بل و « التحقيقات » كلها لهذا النص المترجم بالمسكين .

٢ - عدم الانتباه الى حدود دور الناشر :

أشرنا من قبل الى ضرورة توافر شرط « الشفافية » عند الناشر العلمى الحق ، أى أن عليه ألا يقف حائلا أو مشوها بين النص والقارىء ، وأن يكون الموضع الوحيد الذى يحق له التدخل فيه برأيه هو اثبات ما يبدو له أنه افتقار الى الاتساق اما فى النص أو عند المؤلف ككل . ولكن ها نحن نجد طابع هذه « الأعمال الكاملة » يتدخل لاثبات رأيه كلما سنحت ساحة ، وكلما سمح النص ، بل وعندما لا يسمح أيضا . فهذا هو ذا يسمح لنفسه بمعارضة رأى الكواكبي الذى يقول : « وهكذا كانت دولة الأمويين تحت سيطرة أهل الحل والعقد ، لا سيما سراة بنى أمية ، فانتظمت على عهدهم الأحوال » (ص ١٨١) . ولما كان الطابع شديدة الحساسية بازاء هؤلاء « السراة » ، فانه ينتفض ليثبت هامشا يهاجمهم فيه وينفى عنهم صفة « أهل الحل والعقد » ، ولا نناقش هنا صحة موقفه الشخصى ، وربما تؤيده ، ولكننا نعترض على أن يتدخل الناشر ليجعل من النص المدروس مطية لأظهار آرائه الشخصية ، وكان فى وسعه كتابة مقال بل كتاب بأكمله ان شاء ليظهر فيه هذه الآراء . ونفس الأمر أيضا حين يتدخل

الطابع فى صفحات ٢٣٥ ، ٢٥١ ، ٢٦٥ . ولندع جانبا الحكم بشأن مقدار قيمة تلك الآراء التى اهتم باثباتها على حساب النص .

٣ - عدم مراعاة قواعد أساسية فى التحقيق العلمى :

أشرنا من قبل الى عدم مراعاة الطابع لقاعدة الاعتماد على المخطوط الأصيل أو الأقدم أو الطبعة الموثقة . كذلك فانه لا يشير أحيانا الى مصدر ما يطبعه ولا الى الطباعات السابقة لبعض النصوص . هكذا كان الحال مع « رسالة الواردات » (« الأعمال الكاملة للإمام » ، الجزء الأول ، ص ٢٠٦) التى لا يذكر أين تقع بالضبط فى جزء « المنشآت » عند رشيد رضا ، كما أنه لا يذكر أن رشيد رضا حذفها من الطبعة الثانية ، وهى المتداولة . ويحس المرء وكأن صاحب طبعة هذه « الأعمال الكاملة » يريد أن يمنع القارئ من الرجوع الى مصادر أخرى ، وأن يحبس بين أسوار طبعته هو وحده . وسنشير الى مخالفات أخرى لقواعد التحقيق العلمى ، وخاصة تحت عنوان « التعسف فى الأحكام » . ونلاحظ أخيرا أن « مراجع » الطابع فى شتى مطبوعاته جديرة بالنظر ، فهى تحوى الغالى والرخيص ، وفيها ما لا صلة له بموضوع الطبع ، اللهم الا بهدف اطالة ثبوت المراجع أو إرضاء هذا المؤلف أو ذاك (مثلا الدكتور محمود قاسم) . ومن عجائب المراجع اثبات « مختار الصحاح » فى « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » ، ص ٤٣٩ ، على أنه من « مراجع الدراسة والتحقيق » .

٤ - الافتقار الى الروح النقدية وسيادة الروح القطعية :

هذا محل عثرة كبرى من أخطر الأخطاء التى يتعرض للوقوع فيها المرشحون للقب الباحث العلمى ، وإن نصيب الطباعات التى نفحصها ههنا من ذلك لعظيم . ونعنى بالروح النقدية الانتباه الى أن المواقف ليست واحدة الوجه ، بل متعددة الوجوه ، وإلى أن الراى يقابله دوما الراى الآخر ، وإلى أن اليقين نادر الحدوث فى ميدان المعارف الانسانية ، وبالتالى فلا ينبغى للباحث أن « يقطع » وأن « يجزم » وأن « يحسم » الا فى حالات نادرة جدا . وبعبارة أخرى ، فإن عليه دائما ان يترك الباب مفتوحا لجديد مختلف أو مخالف . فاذا نظرت فى المقدمات « التحقيقية » المزعومة لتلك الطباعات ، وجدتها تزخر بما يشهد بسيادة الروح القطعية (انظر مثلا فى « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، الجزء الأول ، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ - ٢١٠ ، ٢١٦ ، ٢٢١ - ٢٢٥ - ٢٣٩ - ٢٦٦ ، ويعبر الدكتور أنور عبد الملك عن نفس موقفنا حين يقول فى رسالته الكبرى « الايديولوجية والنهضة الوطنية » ، ص ٣٩٥ هامش ٤١ من الطبعة الفرنسية ، ان نشرة « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى » تعتبر وكأن لا وجود لمشكلات بصدد

الكتابات المنسوبة الى الأفغانى ، وهذا هو عين ما نقصده بالافتقار الى الروح النقدية عند طابع هذه النشرة وغيرها مما نحن بسبيل الحديث عنه) .

ومن أعجب سطور تلك الطبعات التى تنطق بانعدام الروح النقدية وسيادة النزعة الى الأحكام القطعية ، ما يقوله هامش ص ٢٥١ من « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » : « لقد أثبتت جميع تجارب الأمم فى كافة العصور وفى ظل مختلف الأنظمة الاجتماعية ، أن أجهزة الحكم وأشخاص الحكم لابد وأن ينحرفوا الى سلوك الاستبداد . . . الخ » . ونحن نشهد القراء أننا لم نطلع على « جميع » تجارب الأمم فى « كافة » العصور وفى ظل « مختلف » الأنظمة ، ولكننا ننكر على اليقين أن يكون هناك انسان واحد قد توافر له ذلك . ان الباحث العلمى هو الذى يعرف حدوده ويعرف كيف يسيطر على قلمه ، وعلى فكره قبل قلمه . ويظهر الافتقار الى الحس النقدى من قول نفس الكتاب (ص ٢٦) : « وفى مصر وجد الكواكبي المناخ الحر والجو الصحى الذى يتيح له ، لا مجرد نشر أصول ومسودات الفصول . . . الخ » . فهل كانت مصر عام ١٩٠٠ وما بعدها بقليل ذات مناخ حر وجو صحى حقا ؟ وبأى معنى ؟ وفى أى ميدان ؟ وهل فكر الكاتب قبل أن يقول هذا فى بحث امكان حدوث ضده ؟ ان من يقول هذا ، على ذلك النحو بغير تخصيص ، لا يتحدث عن معرفة بذلك العصر ، ولا يمكن أن يؤتمن على « تحقيق » تراثه وتفسيره .

ومن مظاهر الافتقار الى الحس النقدى أيضا ان الطابع يستخدم تعبيرات مطلقة لا يطلقها من يعنى معانى الكلمات ويزنها قبل اصدارها . يقول مثلا فى نفس الكتاب (ص ١٠١) : « فهل بعد هذه الصور التى قدمها الكواكبي والآيات التى خطها بقلمه ، والقضايا التى أثارها ونثرها فى كتابيه الخالدين « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » ، شك فى أننا بإزاء عبقرية نادرة ، وبناء فضالى عنيده ، وصرح من صروح الفكر العربى التقدمى جدير بالدرس المستفيض والتقدير السامى ، وأيضا التقليد والاحتذاء » . واننا لا ندرى سبب نسبة هذه « العبقرية النادرة » الى كاتب مثل الكواكبي ، ولو كان الكواكبي هكذا فكيف سنصف محمد عبده مثلا أو كيف نصف غيره ممن قد يظهر الكواكبي فى آخر الصف الى جانبهم ؟ وكيف ينسب كاتب مسيطر على قلمه وفكره « العناد » الى بناء فكرى ما ؟ .

ونشير أخيرا الى أعجوبة أخرى من غرائب سطور هذه الطبعات الفريدة حقا ، حين يقول الكاتب فى نفس الكتاب (ص ٧٣) : « ونحن نريد أن نقول للذين سيبهرون أكثر من اللازم لهذا الفكر الناضج الذى

قدمه الكواكبي في نطاق الفكر الاشتراكي أن [كذا وكذا] ٠٠٠ كما أنه لم يكن شذوذاً على جريان نهر الفكر التقدمي العربي الإسلامي الهادر منذ أربعة عشر قرناً من الزمان . ونبدأ أولاً بالاعتراف بشيء : أن عقلنا المحدود لا يفهم معنى تعبير « سيبهرون أكثر من اللازم » ، ولا نظن أن العقلاء سيفهمونه . ثانياً : فإن الكاتب يقطع في هذا المكان وفي غيره أن الاشتراكية من تراث الإسلام السابق . ولن نقطع نحن بصد ذلك ، ولكننا نقول وفي غاية التواضع أن الأمر بعيد جداً عن أن يكون كما يتصوره الكاتب . ثالثاً : من أين أتى له أنه كان هناك فكر عربي إسلامي « تقدمي » خلال كل مراحل تطور الثقافة الإسلامية ؟ ورابعاً : هل هو فكر عربي أم إسلامي ؟ أم أن هذا يساوي ذلك ولا فرق ؟ وأخيراً وليس آخراً : فهل نهر الفكر العربي ، أو الإسلام ، التقدمي وغير التقدمي ، « هادر » الجريان حقاً على امتداد أربعة عشر قرناً ؟ فأين إذن عصور الظلام ؟ وهل يدري من يقول مثل ذلك ما هو قائله ؟

٥ - التعسف في الأحكام والاستنتاجات :

من أهم خصائص الباحث العلمي الحق الاعتدال في الحكم والسببي وراء شتى الدلائل والنظر فيها وتمحيصها قبل تحديد موقف ، والوقوف بموقف الموضوعية والبعد عن الذاتية ، والموضوعية هي المانع الأول للتعسف في الحكم . ونقصد بالتعسف ليس فقط إطلاق أحكام بغير تمحيص ولا نظر في الدلائل الممكنة كلها بل وكذلك الاعتماد على الاختيارات الذاتية . ونبدأ هنا من أحد عناوين تلك المجلدات الضخمة : « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » . فلو كان الطابع منتبهاً إلى مبدأ الموضوعية أو الحياد لما استخدم كلمة « امام » في ذلك العنوان . ومن المعروف أن رشيد رضا هو الذي ساعد على نشر تعبير « الامام » و « الأستاذ الامام » ، فهو يرى أن الشيخ محمد عبده امامه في الدين ، وله الحق في هذا ، ولكن من يدعى أن هذا اللقب قد أصبح له حقاً مطلقاً ؟ هل يراد أن ننسى أن هناك من عارضوا الشيخ في اتجاهاته واصلاحياته في حياته وبعد مماته وإلى اليوم ؟ فهل سنفرض بالجبر عليهم أنه « الامام » ؟ ان اختيارات الناشر الشخصية في التعاطف أو التنافر لا ينبغي أن تتدخل في عمله .

ونعود إلى التعسف في الأحكام بمعنى إطلاقها بغير تمحيص ، لنجد تلك المطبوعات التي نفحصها زاحرة بأمثلة على ذلك . فانظر مثلاً إلى قول هامش صفحة ٢٥٣ من « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » : « فإذا علمنا أن هذه الدعوة إلى « اللامركزية » كانت ذات أنصار ، وأنه كان هناك حزب عربي قومي يدعو لها في أوساط العرب العثمانيين حينئذ ، وإن مركز هذا الحزب كان القاهرة ، وأنه قد نظم مؤتمراً عربياً

« في باريس سنة ١٩١٣ ، اذا علمنا ذلك ظهرت لنا صلات دعوة الكواكبي هذه [إشارة الى نص يقول برفض « توحيد قوانين الادارة والعقوبات » في أرجاء الولايات العثمانية بسبب « اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات »] بحركة حزب اللامركزية ودعاة هذا النوع من أنواع العلاقة بين عرب المشرق وبين الأتراك العثمانيين » . وستجد أن النتيجة (« ظهرت لنا صلات دعوة الكواكبي ») لا تعتمد على أساس ولا تخرج من المقدمات المزعومة .

وانظر كذلك الى طريقة رفضه لقول القائلين بأن الكواكبي اقتبس في « طبائع الاستبداد » من كاتب ايطالي ، وستجد أنه يستخدم تعبيرات انفعالية واعتبارات لا تقوم على دراسة للمؤلف الايطالي ولا على دراسة مباشرة وتفصيلية لما كتبه المستشرقون الذين قالوا بذلك الرأي . وكان الطابع يكتفى بهز رأسه قائلا : « غير معقول ! » (١١٨ - ١١٩ خاصة) . وان روح التعسف واستخدام « الأدلة الانفعالية » ليظهر بوضوح في سطور من نفس الكتاب (ص ٤١ - ٤٢) تقول : « واذا كان هذا القدر كافيا في دفع الشبهات غير « العربية الخالصة » عن فكر الكواكبي ونضاله السياسي ، وفي دحض « الأدلة السلبية » التي يواجهها الباحث في هذا الموضوع ، فإن تحت أيدينا ، والله الحمد ، العديد من « الأدلة الايجابية » ، بل المفحمة ، التي لا تدع مجالا للشك في أن فكرة العروبة بمعناها القومي الحديث ، قد بلغت عند الكواكبي حدا من النضج ودرجة من الوضوح تستحق الى جانب الابرار ، الفخر والاعتزاز » . ولن نتحدث عن غزارة الفخر والاعتزاز ، ولكننا نشير الى أننا لا نجد تبريرا لاستخدام تعبير « والله الحمد » في هذا السياق ، ولا نظن أخيرا أن عقلا عاقلا سوف يوافق على النتيجة التي تنتهي بها تلك السطور ، والتي يريد الطابع فرضها فرضا ، لأن أي قراءة للكواكبي ستري فيه كاتباً ذا وجهة اسلامية في جوهرها ، أو اسلامية بالضرورة في جانب مهم منها على الأقل .

واذا نظرنا الآن في طبعة « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » وجدنا فيها العجب العجيب تحت غطاء قواعد التحقيق العلمي المزعوم ومعاييره الدقيقة جدا . ولننظر مثلا في اعتبارات رفض نسبة « رسالة الواردات » الى الشيخ محمد عبده ونسبتها الى جمال الدين الأفغاني . والاعتبار الذي يقول عنه الطابع في اعتزاز بنفسه انه « حقيقة هامة استخدمناها معيارا لتمييز نصوص الامام من نصوص غيره في هذه المرحلة الأولى من مراحل حياته » (الجزء الأول ص ٢٠٨) ، هذا الاعتبار هو « أن الأستاذ الامام كان يلتزم السجع في أسلوبه في هذه الفترة من حياته . . . بينما نجد أسلوب الأفغاني خاليا من هذا السجع . . . فمقدمة رسالة الواردات تلتزم السجع ، وكل الرسالة تخلو منه » (ص ٢٠٧) . ونحن لا نتناول

هنا صلب الموضوع ، وهو نسبة الرسالة الى الأفغانى أو الى محمد عبده ، ولكننا تقتصر على سلامة المعيار ، وهو وجود السجع أو عدم وجوده كدليل على نسبتها الى هذا أو ذاك . ونضرب مثلاً : أليس « تخلص الأبريز في تخلص باريز » من عمل رفاة الطهطاوى ؟ وألم تنجح صفحاته فى معظمها فى التخلص من أسلوب السجع ؟ فهل اذا رأينا رفاة يسجع فى المقدمة ويقول : « أشار على بعض الأقارب والمحبين ، ولا سيما شيخنا العطار ، فانه مولع بسماع عجائب الأخبار ، والاطلاع على غرائب الآثار ، أن أنهى على ما يقع فى هذه السفرة ، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة ، والأشياء العجيبة » (ص ٣ - ٤) ، هل اذا رأينا يكتب هكذا نساارع فنقول ان المقدمة له وباقى الكتاب ليس كذلك ، أو العكس ؟ ان الذى دفع الطابع الى اختلاف « الأدلة » اختلاقاً انما هو روح التعسف . وتظهر هذه الروح كذلك فى رغبته الشديدة فى رفض نسبة رسالة عنوانها « رسالة المدبر الانسانى والمدبر العقلى الروحانى » الى محمد عبده (نفس المرجع ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩) ، واصراره على أنها لعل مبارك ، مستخدماً هنا أيضاً معياره العلمى جداً ، وهو وجود السجع أو عدم وجوده . وينسى الطابع هذا الاعتبار البسيط : اذا كان محمد عبده قد نشر هذه الرسالة فى « الأهرام » على جزئين فى العدد ١١ (الصادر فى ٣٠ ديسمبر سنة ١٨٧٦) ثم فى العدد ٢٣ بعد ذلك ، وعلى رأسها بعد العنوان : « وردت الينا هذه الرسالة من قلم جناب العالم العلامة الشيخ محمد عبده أحد أهل العلم بالجامع الأزهر » (« تاريخ الأستاذ الامام » ، للشيخ رشيد رضا) ، الجزء الثانى ، ص ٢٣) ، واذا كان صاحبها الحقيقى هو على مبارك ، فلم تركها اذن تنشر وعلى مدى عديدين بينهما بعض الزمن الكافى لتنبية ادارة الجريدة الى أن الرسالة له هو ، أى لعل مبارك ؟ وبعبارة أخرى : هل يريد الطابع منا أن نكذب ادارة « الأهرام » ومحمد عبده وعلى مبارك جميعاً ، وأن نصدقهم هو ؟ ولن نستطرد فى بيان الأدلة التعسفية التى تمتلىء بها صفحات هذا القسم (ص ٢٠١ - ٢٦٧) .

ان الطابع لا يرتكن الا الى ما يميل اليه هواه وكأنه قانون ومعيار ، ولهذا فلا عجب أن يستخدم تعبيرات عجيبة لا يعرفها مصطلح البحث العلمى ، حين يدعو القارىء مثلاً أن : « يؤمن كما تؤمن ويوقن كما نوقن أن الذين نسبوا هذا النص [التعليقات على شرح الدوائى للعقائد العضدية] الى الأستاذ الامام ، ورتبوا ما رتبوا على ذلك من آراء ، قد خانهم التوفيق ، لأنهم لم يسلخوا الطريق العلمى لتحقيق النصوص » (ص ٢١٨) . ونحن نقول ان الطابع قد خان التوفيق لأنه لم يسلك الطريق العلمى لتحقيق النصوص ، حين غلب اختياراته الشخصية وجعل من رغبته فى الحذف والاضافة كما يشاء قانوناً ومعياراً . ونقول اننا لا نعرف فى

مصطلح الطريق العلمى لتحقيق النصصوص شيئا اسمه « الايمان »
و « أومن » ، ولا شيئا اسمه « اليقين » و « أوقن » .

وما منتهى التعسف ونتيجته المنطقية ؟ انه التشويه العمد ، وأكثر
اشكاله سذاجة ما كان على طريقة « لا تقربوا الصلاة » . وهذا هو ما حدث
حرفيا حين أراد الطابع أن ينسب الى الشيخ محمد عبده بعض ما كتب
عن تاريخ الخديوى اسماعيل فى جريدة عبد الله النديم « الطائف » .
وأول من أشار الى افتراض وجود شيء بعنوان « تاريخ اسماعيل باشا »
يكون قد كتبه الشيخ محمد عبده هو رشيد رضا ، الذى يقول فى عرضه
لمجمل ما يعرفه من كتابات الشيخ : « « تاريخ اسماعيل باشا » : أخبرنى
بهذا الكتاب أحد تلاميذه الأولين [أى محمد عبده] وقال ان السيد عبد الله
النديم كان قد أخذ من الفقيه نسخته فى أثناء الثورة العراقية ونشر منه
فصلا فى جريدة الطائف بتصرف أو بغير تصرف » (« تاريخ الاستاذ
الامام » ، الجزء الأول ، ص ٧٧٧) . وقد نقل الطابع هذا القول لرشيد
رضا ، ويعلق عليه قائلا متفاخرا : « ولقد بحثنا بحثا طويلا ومضنيا علنا
نجد أعداد جريدة (الطائف) هذه حتى نحقق هذا القول الذى قاله أحد
تلاميذ الامام عن هذا الكتاب ، فلم نجد سوى بقايا قصاصات وأوراق من
هذه الجريدة » (ص ٢٢٢ من « الأعمال الكاملة للامام » ، الجزء الأول) .
وقد قام بالفعل بطبع ما وجده فى جريدة الطائف ، وما لم يرض بنشره
رشيد رضا نفسه ، ولكن تحت عنوان مختلف هو « مصر واسماعيل
باشا » (٣٩٩ - ٤١١) . والحقيقة المجردة هى أن الطابع ، الذى يفهم
« التحقيق » فهما شديد السذاجة كما نرى من كلامه ، لا يفعل ما يفعل
هنا الا على أساس من شهوة التحكم ، فهو يعتمد على قول لرشيد رضا
عن أحد تلاميذ محمد عبده الأولين ولا يعرف من هو ، ويصدق هذا التلميذ
المجهول ولكنه لا يريد فيما يبدو أن يصدق رشيد رضا نفسه الذى يعلن
فى غير غموض عدم تصديقه هو ذاته لقول التلميذ ، ويرفض نسبة ذلك
الكتاب الى محمد عبده ، حيث يعلق على الفور فى ذات النص : « ولم أسمع
منه [أى محمد عبده] رحمه الله تعالى ذكرنا لهذا الكتاب ، وكنت أظن أنه
لم يصنف شيئا الا قد أخبرنى به ، لأنه قصص على تاريخه بالتفصيل وكتب
الى شيئا مجملا منه كما علم القراء » .

ولكن الطابع لا يذكر هذا النصف الثانى من كلام رشيد رضا ،
لأنه لا يلائم مرتأه ، وهذا هو التشويه العمد ، ويسارع الى نشر شيء
لا يحمل اسم محمد عبده الا بسبب شبهة ما ذكرها رشيد رضا الا ليرفضها
على الفور . ثم يسمى الطابع ما فعل « تحقيقا » ؟

٦ - التسرع فى الأحكام

وهذه النقيصة ترتبط بالطبيعة مع سابقتهما ، لأن التعسف يولد التسرع • وأعظم شاهد على هذا التسرع هو فحص عناوين تلك المطبوعات جميعها ، حيث تدعى أنها شاملة حقا للأعمال « الكاملة » للمؤلفين • ولو كان الطابع يعرف أن سمة ضرورية من سمات البحث العلمى تسمى « التأنى » ، وأن أخرى اسمها « الحذر » ، لما استخدم هذا التعبير المطنان • والواقع أن هناك نصوصا جديدة ظهرت نسبتها الى عبد الرحمن الكواكبي ونشرت منذ سنوات فى مجلة « الكاتب » المصرية ، كما أن كل من يعرف شيئا حقيقيا عن قاسم أمين يدري ان أقضيته (أى أحكامه القضائية) جديدة بالنشر ، وأن البحث الدقيق فى جرائد العصر قد يؤدى الى اكتشاف نصوص جديدة له • أما عن مؤلفات محمد عبده فان الطابع لم يكلف نفسه عناء النظر فى ثبت مؤلفات الشيخ عند أكبر من بحثوا فى فكره بين المصريين ، وهو أستاذنا المغفور له الدكتور عثمان أمين (« رائد الفكر المصرى » ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢٦١ - ٢٦٤ ، وهذا الكتاب هو عمدة الدراسات التى صدرت عن محمد عبده جميعها وأكثرها عمقا وشمولا ، بل لم يتكرم باثبات محض عنوان هذا الكتاب فيما أسماه « مصداق التحقيق والدراسة » ، آخر الجزء الأول من « الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده » ، ص ١ - و) ، هذا فى حين يشير الدكتور عثمان أمين ، على سبيل المثال ، الى أربعة مؤلفات لمحمد عبده لا تزال مخطوطة ويحتفظ بمعظمها فى مكتبته • فهل يؤتمن مثل هذا الطابع المتعجل المتعسف ؟ وسنعود الى حديث مشابهه عن احدى رسائل الشيخ محمد عبده التى بعث بها من بيروت الى جمال الدين الأفغانى •

٧ - سداجة فى التصور والحكم

الحديث فى هذا الموضوع يطول ، لأن صفحات التقديم والتعليقات فى تلك الطبعات تمتلئ بأمثلة على هذه السداجة ، ونظرا لكثرة تلك الأمثلة فأننا لن نتناول الا حالات بارزة فى مطبوع واحد هو « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » ، وبحسب ترتيب الصفحات • فى ص ٢٠ - ٢١ يتحدث الطابع عن الكواكبي « كرجل دولة » ، ولم يكن الكواكبي فى الواقع ، فى حلب ، الا موظفا أو تاجرا ، فى حين لا يطاق تعبير « رجل الدولة » حقا الا على العظام من القادة السياسيين ، وحتى اذا كان الطابع يقصد من « رجل الدولة » المعنى الحرفى ، أى موظف الدولة ، فان هذه الصفة لن تنطبق على الكواكبي ، لأن الدولة كانت الدولة العثمانية ، فى حين لم يكن هو فى مدينة حلب الا رئيسا لكتاب المحكمة الشرعية ثم

رئيسا لغرفة التجارة ولجنة البيع فى الأراضى الأميرية . ويرتبط بهذه الحالة نزعة الطابع نحو تفخيم كل من يتحدث عنهم ، بل نسبة العبقرية مباشرة اليهم . وقد ظهرت هذه النزعة فى حالة الكواكبى عدة مرات ، وارتبط الاتجاه نحو التفخيم مع السذاجة فى تصديق نسب الكواكبى المزعوم الى على بن أبى طالب ، بغير محاولة ، ولو صورية ، لظهار شئ من التشكيك ، لأن النسب الشريف كان منية الجميع ، وكان أى شخص قادر على زعمه ، بل ان الطابع ليسمى هذا النسب « بالدم الأزرق » الذى يجرى فى عروق الكواكبى (ص ١٥) .

وفى نفس الاطار (ص ٢٠ - ٢١) ، يحاول الطابع أن يرد على من قال (وهو الدكتور بطرس غالى فى كتابه « الكواكبى والجامعة الإسلامية ») ان الكواكبى لم يعرض للأسباب الاقتصادية ضمن أسباب مرض المجتمع الإسلامى ، ليس بأن يخرج من كتاباته ما يعارض هذا ، بل يشير الى بعض مشروعات لا ندرى مدى مشاركة الكواكبى الفعلية ان فى الدعوة اليها أو فى تنفيذها . ثم ان الأعمال التى قد يكون له يد فيها شئ ، والتصور الاقتصادى لتدهور المجتمع الإسلامى السابق شئ آخر . وهذا الأمر الأخير هو ما لم ينتبه اليه الكواكبى بالفعل .

وفى صفحة ٣٠ يقول عن الكواكبى انه « المثقف الكبير صاحب الفكر الموسوعى الشامل » ، ولسنا نعرف أن الكواكبى كان يزيد على ان يكون رجلا مهتما بأمور دينه ومجتمعه هو وحسب . ومن التعبيرات الساذجة التى تدل على استخدام غير سوى للغة ، قول الطابع مثلا : « فهو كمفكر عربى اسلامى تجمعت لديه حصيلة عملاقة من دراسة المجتمع العربى » (ص ٦٦) . فما مكان العملاقية ؟ أم هى نزعة التفخيم الساذجة ؟ ولندكر مثلا آخر أوقع على السذاجة الغريبة اى حد الاعتداء الصارخ على معانى التركيبات اللغوية . يقول ص ١١٥ : « والذين قرأوا عن الكواكبى ، دون أن يقرأوا له ، قد تعلموا ، ولا يزالون يتعلمون ، أن شهرة الرجل وعبقريته وكفاءته انما انجلت فى كتابه « طبائع الاستبداد ومصسار الاستعباد » ، بل . . الخ » . فقد نستطيع أن نقول ان عبقريته وكفاءته انجلت ، أى ظهرت وبانت فى هذا الكتاب أو فى غيره ، ولكن هل يستطيع كاتب يعرف معنى الكلمات أن يقول ان شهرته انجلت فى هذا الكتاب ؟ أم أنها ترتبت عليه ؟ ان هذا المثال لاينبغى أن يؤخذ على أنه حالة جزئية يمكن الاغضاء عنها ، لأن موجة الحماسة التى تدفع بسفينة الكاتب تعميه عن الدقة وعن التحرى بل عن التفكير البسيط فى معانى التعبيرات .

وبينما يتحدث الكواكبى (ص ١٤٠ - ١٤١) عن « عسرب الجزيرة منا » ، ويقصد بالطبع تحديدا عرب شبه الجزيرة العربية كما هو

واضح كالشمس ، وكما سبق أن أشار قبل ذلك (ص ١٣٩) حين تحدث عن « أهل جزيرة العرب ٠٠٠ » وقد نشأ الدين فيهم وبلغتهم » ، نقول بينما المؤلف نفسه صاحب النص يقول هذا اذا بالطابع يقفز وقد أحس دافعا جارفا الى اثبات تعليق من تعليقاته « العبقريّة العملاقة » ، ويقول بالنص : « والاشارة هنا لعرب المشرق ، أى العرب العثمانيين يومئذ . »
وان فى هذا لأكثر من سذاجة .

وتظهر سذاجة المعلق وانفعاليته وافتقاره الى الروح النقدية ، بل الى مجرد الاتساف مع الذات ، فى تعليق له على أحد نصوص ص ١٥٥ ، يقول فيه : « ليس حقا أن اليهود والمصريين والتونسيين قد نالوا الأمن على الأنفس والأموال والحرية فى الآراء والأعمال ، لأن الكواكبي يعنى أنهم نالوا ذلك رغما عن أنوفهم بسبب احتلال الانجليز والفرنسيين »
ونلاحظ ما يلى :

١ - ان المعلق يعارض المؤلف كأنه هو وحده القادر على الفهم الأعلى لمقاصد المؤلف .

٢ - وحتى لو كان هناك « ارغام » فى نيل الأمن والحرية ، فهل ينفى هذا وقوع واقعة الأمن والحرية ذاتها على ما كان المؤلف يريد أن يقول ؟

٣ - وألم يكن الجدير بالتعليق هنا هو الاشارة الى علاقة الكواكبي الحسنة مع أصحاب السلطة الشرعية (الخديو) والسلطة الفعلية (كرومر) فى مصر فى وقته ؟ أم أن هذا سيشوه على الطابع الصدورة البراقة العملاقة التى يريد تقديمها عن مؤلفه ولو كان فيها غض للطرف عن وقائع وحقائق ؟

٤ - أخيرا فقد سبق لنا أن أشرنا الى زعم الطابع المعلق أن الكواكبي وجد فى مصر المناخ الحر والجو الصحى (ص ٢٦) ، وها هو يناقض نفسه فى هذا التعليق اللامع وينفى نيل المصريين للحرية !

ومن أمارات السذاجة وعدم التدقيق عند الطابع ، الذى يتحدث فى كل مناسبة عن الاشتراكية والتقدمية والثورية ، أنه يقول فى الهامش الثانى من ص ١٨٠ : « وكانت روسيا حينئذ ملكية (قيصريّة) اقطاعية رأسمالية » . فهل يمكن القول حقا ان روسيا فى وقت الكواكبي كانت ذات نظام رأسمالى على ما كانت عليه انجلترا أو فرنسا ؟ بل كيف تجتمع صفة الاقطاعية مع صفة الرأسمالية ؟ ومن تحف التعليقات الذكية قول الطابع فى هامش ٣ ص ٢٣٩ : « وفى قواعد المنطق الحديثة أن الحقائق نسبية غير مطلقة ٠٠٠ » . واننا لنشكره على تنبيهنا الى هذا الاكتشاف الذى عجز

عن فهمه الأوائل ولم يناقشه مؤلفو الأدب في عصر الانهيار الأول في مصر القديمة ولا السفسطائيون عند اليونان ولا أفلاطون ولا أرسطو ، ولم يتنور بنوره إلا الأواخر في زعمه ، ولكننا ننبه هنا وحسب الى أن مسألة « الحقائق نسبية أو مطلقة » ليست من شأن المنطق ، لا الحديث ولا القديم ، بل من شأن نظرية المعرفة .

٨ - الادعائية

يستطيع القارئ المنتبه للطبعات موضع الفحص أن يرى في سهولة أن البطل الحقيقي فيها إنما هو الطابع نفسه ، ولهذا فهو دائم التفخيم في ذاته ، دائم الاعلان عن الجهد الكبير والعناء والنصب الذي بذله في هذه الطبعات . وهو يسميها بطبيعة الحال تحقيقات وتعليقات ، ولا يبخل على نفسه باعلان الرضى والارتياح عما صنع ، وعن حسمه لهذا الأمر أو ذاك (راجع كأمثلة على ذلك كله : « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي » ، ص ٩ ، ١١١ « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » ، الجزء الاول ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢٢٨ ، ٢٣٩ ، ٢٦٦ : « الأعمال الكاملة لقاسم أمين » ، ص ١٤) . والطابع يجهل في هذا الموضع الأخير أن ما يزعم أنه أول من قام به ، وهو ادراج كتاب « المصريون » في اطار تطور قاسم أمين الفكرى ، فعله من قبله أحمد خاكي والدكتور ماهر حسن فهمى .

٩ - اقحام الذات

وقد سبق أن أشرنا الى حالات لهذه النقيصة . ونقتصر هنا على أمر واحد ولكنه أساسى . ذلك أن الطابع يدخل على النص أشياء لا صلة لها به ، ولكن الطابع نفسه يريد اثباتها لغرض أو آخر . فحينما يقول الكواكبي : « دخل الفرنسيون الجزائر منذ سبعين عاما » ، فانه يحق للمعلق أن يضيف تعليقا : « أى فى سنة ١٨٣٠ » ، والكواكبي يكتب هذا فى سنة ١٩٠٠ » ، ولكن ما دخل ذكر انتصار الثورة الجزائرية عام ١٩٦٢ بعد استشهاد أكثر من مليون من الشهداء (ص ٤١٩) ؟ لقد اخترنا هنا مثلا حسنا بعض الشيء على اقحام اهتمامات الذات عند الطابع ، ولكن الواقعة ذاتها هي المدانة : فلا ينبغي للناشر أن يقحم اهتماماته الشخصية على النص . ونذكر مثلا آخر ولكنه أشنع (نفس الكتاب ، ص ١٠) . فالطابع يريد بأى شكل من الأشكال أن يسقط على آراء المؤلف شيئا يهتم به هو شخصيا ، وهو القول بالاشتراكية . وسوف يتبين القارئ المنتبه لكتابات الكواكبي أن كلمة « الاشتراكية » لا تأتي على قلمه على الإطلاق الا كصفة وبمعناها اللغوى المحدود ، وليس بالمعنى الذى أخذته فى الفكر الاقتصادى

الغربي . ولهذا ينهار كل البناء الكاذب الذي حاول الطابع تشييده حول اشتراكية الكواكبي المزعومة . ولكن رغبته في اثبات الاشتراكية للكواكبي تواكبها رغبة في الاعلاء منها ورغبة في تسفيه الآراء الاشتراكية في الغرب في المرحلة السابقة على ماركس . فقول الطابع : « والذين قرأوا عن الاشتراكية الخيالية قبل عصر ازدهار الاشتراكية العلمية وشهدوا اهتمام المفكرين الاشتراكيين العلميين لهذه الاشتراكية الخيالية ، أفكارها وروادها ، رغم هزالها وضحالة أفكارها ، بل وسذاجتها في كثير من الأحيان ، سيدهشون لغياب آراء الكواكبي عن أن تنصدر أى حديث عن الاشتراكية أو العروبة أو غيرها من القضايا التي تقدمها اليوم الى أمتنا » . فهل يمكن أن نشق في فهم من يقول مثل هذا الكلام وفي أحكامه ؟

١٠ - عدم خدمة النص الا بتوافه

وهذه هي قمة النقائص ، ولكنها نتيجة طبيعية للنقائص والأخطاء السابقة . فمن لا يعرف المقصود من نشر النصوص ولا واجبات الناشر ولا حدوده ، ومن يهتم بذاته وليس بالمؤلف وبالنص أولا وأخيرا ، لن يستطيع أن يخدم النص الا بتوافه . وليس على القارئ الا أن ينظر في تعليقات الطابع في شتى طبعاته ليجد أن كثرة منها هي محض اثبات لأرقام الآيات القرآنية (كل تعليقات « تحرير المرأة » لقاسم أمين لا تزيد على ستة وستين ، منها اثنان وثلاثون لأرقام الآيات) ، وكثرة أخرى مما يهم الطابع شخصيا ولا يفيد النص ، وبعضها تعريف بشخصيات استقى من أسهل المراجع ، أما ما يعين على فهم النص ومقاصد مؤلفه فانك لن تجد له أثرا أو يكاد . فانظر مثلا الى نص من أهم نصوص الشيخ محمد عبده التاريخية ، وهو خطابه من بيروت الى جمال الدين الأفغاني في عام ١٨٨٣ (« الأعمال الكاملة للإمام » ، الجزء الأول ، ص ٥٧٥ - ٥٧٨) ، تجد أن الطابع يعلق عليه في هوامش عشرة لا تزيد ، وأكثرها لا أهمية له ، وأطولها عن معز الدولة البويهى ! وهو لا يذكر شيئا عن النص الاصل لذلك الخطاب الذي نشر كاملا لأول مرة في طهران سنة ١٩٦٣ ضمن مجموعة خطيرة من الوثائق الخاصة بجمال الدين الأفغاني . ويعلم من لهم معرفة حقيقية بفكر الشيخ محمد عبده وبالأفغاني على السواء أن التعليق على هذا الخطاب يمكن أن يستغرق أضعاف أضعاف حجمه ، لأنه لا يتناول وحسب نوع علاقة محمد عبده بالأفغاني ، بل كذلك بعض ظروف الحركة العرابية ومآل بعض أتباع الأفغاني بعد نفيه . ولو كان الطابع باحثا علميا على الوجه الصحيح لكان قد وصلت اليه (عام ١٩٧٢) أخبار أربعة مؤلفات على الأقل نشرت ما بين ١٩٦٦ و ١٩٦٩ أهمها كتاب المستشرق في لندن أحدث رجة كبيرة في الأوساط العلمية واتهم فيه

كلا من الأفغانى ومحمد عبده بالخروج على الدين ، ولرأى أنه يعتمد أكثر
اعتماد على هذا الخطاب الذى نشره رشيد رضا ناقصا ونقله عنه الطابع ،
بينما نشر كاملا عن مخطوطه الأصلية فى مجموعة الوثائق المشار إليها .
ولكن الطابع لا يعلم شيئا عن وجود هذه الدراسات ، ولا عن مجموعة
الوثائق وكيف أنها تحوى خطابا آخر مهما كتبه تابع آخر للأفغانى هو
ابراهيم اللقانى ، من بيروت أيضا ، ويشير إليه محمد عبده فى خطابه
ذلك .

وليت الطابع اقتصر على التماس عن خدمة النص فى عمله ، ولكنه
مد يده لتشويه بعض النصوص أيضا ، تحت ستار « منهج التحقيق
العلمى » (المزعوم) . ولنضرب مثلا أو مثلين . فها هو (نفس المرجع ،
ص ٢٤٥ - ٢٦٢) يريد نزع فصول من كتاب « تحرير المرأة » لقاسم أمين ،
ويريد أن يجبر قاسم أمين ومحمد عبده معا على نفى نسبتها الى الأول
واثباتها للثانى ، ليخرج هو بطل التحقيق العلمى المزعوم الذى يعيد
« الحق » الى نصابه . ومرة أخرى ، وبدون الدخول فى صلب الموضوع ،
أى مناقشة أدلة الطابع وهى تسعفيه ، فاننا نقول ان « تحرير المرأة »
نشر عام ١٨٩٩ . فى حياة محمد عبده ، ولا نعرف أنه احتج وقال ان هذه
الفصول لى ! فهل سنكذب محمد عبده وقاسم أمين معا ونصدق الطابع ؟
ثم انظر الى ما فعله بكتاب « كلمات لقاسم بك أمين » (« الأعمال الكاملة
لقاسم أمين » ، الجزء الأول ، ص ١٣٥ - ١٨٦) ، فقد غير من ترتيب نشرته
الأصلية التى قام بها صديق مقرب لقاسم أمين هو أحمد لطفى السيد ،
منذ عام ١٩٠٨ ، دون أن يذكر الطابع تبريرا واحدا (راجع ص ١٢٨)
لهذا التغيير فى الترتيب . ولم يكتف الطابع بهذا بل أعطى عناوين فرعية
من عنده لكلمات قاسم أمين ، وهو ما يساوى خنق أنفاس النص والوصاية
على مقاصد المؤلف وتشوييها وحرمان القارئ من حرية الفهم (راجع مثلا
ص ١٦٥ الكلمة التى عنوانها الطابع بكلمة يحبها كثيرا وهى « العبقرية ») ،
ومرة أخرى ننبه الى أن الناشر لا ينبغى أن يتدخل فى النص بالتعديل
أو التغيير فضلا عن التشويه ، وأنه ان فعل هذا جار على النص ولم يعد
خادما مخلصا شفافا له .

خامسا : كلمة أخيرة

نرجو أن يكون قد اتضح مما أوردناه من شواهد نصية ، وهى أمثلة
قليلة وحسب ، أن تلك « الأعمال الكاملة » لا تستوفى شروط البحث
العلمى ولا تحترم أبسط قواعد نشر النصوص ، ولا تؤدى الغاية الحقة

من النشر وهي خدمة النص • واذا كنا ركزنا النظر على ما صدر في تلك المجموعة عن عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده بوجه خاص ، ولو أردنا فحصها جميعا لاستغرق ذلك صفحات أطول ولأرهق القارئ من تكرار ذكر الأخطاء التي لا يقع فيها في العادة طالب متوسط القدرة ، نقول اذا كنا ركزنا النظر على بعض أجزاء تلك المجموعة ، فان ملاحظتنا تنطبق على كل ما صدر منها غير ذلك (رفاة الطهطاوى .وجمال الدين الأفغانى وقاسم أمين) ، لأن مصدر الخطأ واحد • ولهذا فأننا ندعو الباحثين الى أن يرجعوا الى الطبعات الأصلية السابقة لكتابات المؤلفين الخمسة الذين وقعت مؤلفاتهم تحت يد متعسفة غير قادرة وغير أمينة • كما ندعو القادرين الأمناء من المهتمين بتراث الفكر المصرى الحديث الى أن يقدموا على نشر صفحاته ، لأنه لم ينشر بعد نشر علميا حقيقيا الا فى حالات معدودة نادرة • كما أننا ندعو الى انشاء مركز لدراسات الفكر المصرى الحديث ، ينظم جمع مخطوطاته ووثائقه ونشر تراثه وتقديم دراسات متكاملة وشاملة عنه ، ويشترك فى نشاطه باحثون من مختلف التخصصات المتصلة بميدانه ، فذلك أولى أن يحقق فعالية ذلك التراث الحديث •

المحتويات

رقم	الموضوع	الصفحة
	تقديم	٣
(١)	الأمة والوطن والمواطن عند رفاة الطهطاوى وخير الدين التسونسى	٥
(٢)	رحلتان الى أوربا (من رفاة الطهطاوى الى عبد الله فكرى)	٣٣
(٣)	« العروة الوثقى » والمطالب الوطنية المصرية	٦٩
(٤)	فكرة « الجامعة الاسلامية » بين الأمل الدينى والاستخدام السياسى (١٨٧٦ - ١٩٠٩ م)	١١٢
(٥)	الفكر المصرى فى مواجهة الغرب (١٧٩٨ - ١٩١٤ م)	١٦١
(٦)	قاسم أمين : اعادة تفسير	١٨٧
(٧)	النزاهة الفكرية : صلاح عبد الصبور والفكر المصرى الحديث	٢٠٠
(٨)	مقدمات منهجية من أجل التاريخ الفكرى لمصر الحديثة	٢٢٠
(٩)	ليست الأعمال بالنيات فى مجال تراث الفكر المصرى الحديث	٢٣٨

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٥/٢٩٧٥

ISBN — 977 — 01 — 4311 — 1

نقدم للقارئ الكريم فى هذه الصفحات محاولات لإعادة تفسير بعض الجوانب فى الفكر المصرى الحديث، وربما كان لنا أن نقول إن دراسته دراسة حقّة لم تكّد تبدأ إلا لماماً. وسيرى القارئ اهتمامنا بالجوانب المنهجية، ليس فى الدراستين الأخيرتين وحسب، وهما مخصصتان صراحة لمسائل المنهج، بل وفى سائر الدراسات إلى درجة أو أخرى.

ولم ينشر من هذه المحاولات إلا أربعة، منها ثلاثة فى مجلة «فصول» المصرية وواحدة فى مجلة «عالم الفكر» الكويتية، وهناك دراسة خامسة (عن قاسم أمين) كان قد نشر أصلها بالفرنسية، ولكنها لا تظهر بالعربية إلا فى هذا الكتاب.